

ЖАН ПОЛЬ САРТР

БЫТИЕ И НИЧТО

ЖАН ПОЛЬ САРТР

БЫТИЕ И НИЧТО

Опыт феноменологической онтологии



МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
"РЕСПУБЛИКА"
2000

УДК 1
ББК 87.21
С20

Jean-Paul Sartre

L'être et le néant

Essay d'ontologie phénoménologique

Paris, Gallimard,
1943 (Repr. 1982)

Перевод с французского, предисловие
В. И. Колядко

Примечания
В. И. Колядко и Р. К. Медведевой

Федеральная программа
книгоиздания России

Сартр Ж. П.
С20 Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. — М.: Республика, 2000. — 639 с. — (Мыслители XX века).
ISBN 5—250—02729—6

"Бытие и ничто" — самый известный и значительный философский труд французского писателя и мыслителя-экзистенциалиста Ж. П. Сартра (1905—1980). Опубликованный в 1943 г., он сразу же обратил на себя внимание оригинальностью выводов, необычностью своих образов. Он заставил по-новому взглянуть на такие традиционные для философии вопросы, как суть человеческого бытия, особенности сознания и действия человека, его отношение к миру вещей и других людей, смысл и корни его свободы и ответственности. Переведенный на многие языки труд Сартра ныне впервые обретает своего русскоязычного читателя, уже знакомого с его художественной прозой.

Издание адресовано всем, кто интересуется философскими идеями XX в.

ББК 87.21

ISBN 5—250—02729—6

ПРЕДИСЛОВИЕ

Жан Поль Сартр — один из выдающихся умов XX столетия. Он классик французской литературы, драматург, теоретик искусства и политический публицист. Философия была основанием всей его разнообразной творческой деятельности. Нельзя понять его художественные произведения, не зная его философии, но вместе с тем более адекватной интерпретации его философских идей можно достичь, лишь обращаясь к его романам, пьесам, рассказам.

Отец Сартра, морской офицер, умер, когда мальчику не исполнилось и двух лет. Воспитание он получил в семье отца матери, Карла Швейцера, дяди Альберта Швейцера (1875—1965), знаменитого немецко-французского философа, врача и миссионера. Дед Сартра был профессором немецкого языка в Сорбонне. О своих детских годах философ прекрасно рассказал в повести "Слова", он был удостоен за нее звания лауреата Нобелевской премии (1964), от которой отказался по политическим мотивам. Сартр посещал лицей Генриха IV в Париже, а после второго замужества матери — лицей в Ля Рошель, поступив затем в престижную высшую Нормальную школу. В этом учебном заведении и в Сорбонне он встретился с такими ставшими впоследствии известными мыслителями, как Р. Арон, К. Леви-Строс, М. Мерло-Понти, С. Вейль, Ж. Ипполит, Э. Мунье. С некоторыми из них он сохранил дружбу на многие годы. Там же он познакомился с Симоной де Бовуар и, хотя был против "буржуазного брака", заключил с ней союз, который продолжался в течение всей его жизни. Симона де Бовуар оставила воспоминания, подробно освещающие многие стороны личной жизни и общественно-политической деятельности философа[1].

После окончания высшей Нормальной школы Сартр с 1931 по 1945 г. преподает в лицеях Гавра, Лиона и Парижа, после чего отказывается от академической карьеры; от случая к случаю он выступает с докладами, дает интервью, занимается политической и общественной деятельностью в соответствии с принципами своей философии активизма.

В 1933—1934 гг. Сартр — стипендиат Французского института в Германии. Первый год он провел главным образом в Берлине, изучая труды Гуссерля, Хайдеггера, Ясперса, Шелера, а также психоаналитиков. Второй год он находился во Фрейбурге. Во время пребывания в Гавре

---

[1] *Beauvoir S. de.* Memoires d'une jeune fille rangée. Paris, 1958; *Beauvoir S. de.* La face de l'âge. Paris, 1963.

в 1938 г. Сартр опубликовал философский роман в форме дневника "Тошнота", принесший ему известность. В 1939 г. он был призван в армию, попал в плен в 1940 г. и годом позже выпущен из заключения по состоянию здоровья.

Перед войной он публикует свои первые философские работы: "Трансцендентность Эго" с подзаголовком "Основы феноменологического описания" (1936), "Воображение" (1936), "Очерк теории эмоций" (1939) и "Воображаемое" (1940). Над своим основным философским произведением "Бытие и ничто" Сартр, по его словам, работал с 1930 г., т. е. 13 лет; оно вышло в оккупированном Париже в 1943 г. Во время войны он принимает активное участие в движении Сопротивления, симпатизирует Коммунистической партии. В 1945 г. вышли из печати два тома романа "Дороги свободы", в 1949 г. — третий. Роман остался незавершенным. Особое внимание Сартр уделяет театру. Он убежден, что человек раскрывается в действии и через действие, а последнее лучше всего передает и изображает драматическое искусство. Его трагедия "Мухи" на сюжет античного мифа была впервые сыграна в бараке для заключенных. В 1943 г. знаменитый Шарль Дюллен показал ее в Париже. Никто из зрителей не сомневался в звучавшем в ней призыве к сопротивлению оккупантам. Затем Сартр пишет драмы "За запертой дверью" (1944), "Грязные руки" (1948), "Дьявол и Господь Бог" (1951), "Некрасов" (1955), "Затворники Альтоны" (1960).

Кроме этого Сартр создает фактически новый жанр в литературе, написав серию социально-философских, психологических и исторических биографий выдающихся писателей. Это книги о Ш. Бодлере, Ж. Жане, огромный — свыше двух тысяч страниц — роман-биография о Г. Флобере, оставшийся незавершенным, а также незаконченная книга о Малларме, вышедшая посмертно в 1986 г. В последние годы жизни Сартр работал над книгами по этике, которые были опубликованы его приемной дочерью Арлетой Элькайм-Сартр: "Тетради по морали" (1983) и "Истина и существование" (1989). Отдельное место занимает большая и незаконченная работа "Критика диалектического разума" (1960), продолжающая его основной труд по философии.

Нельзя говорить о жизни и творчестве Сартра, не касаясь его общественной и политической деятельности, которая хотя и не всегда соответствовала его теоретическим взглядам и поискам, но так или иначе оказывала на них влияние.

От утверждения суверенного эстетического мира художника, от защиты чистого искусства как убежища от случайностей и абсурда мира он перешел к ревностной защите "ангажированной" литературы и политического действия ради изменения мира. Даже во внешней стороне своей жизни Сартр был подчеркнуто антибуржуазен. Будучи лицейским преподавателем, он принципиально не носил галстук, считая его атрибутом буржуазного этикета.

Во времена оккупации Сартр организует подпольную группу под названием "Социализм и свобода". В годы войны во Вьетнаме и Корее он принимает самое живое участие в антивоенных выступлениях, а также в демонстрациях рабочих, служащих и студентов, боровшихся за свои права. Вместе с другими продает на улицах левую литературу. После образования Всемирного Совета Мира он входит в состав его Бюро.

Когда в 1965 г. Сартра пригласили в США для чтения лекций в Корнуэльском университете, он отказался приехать, выступив с заявлением "Почему я не еду в Соединенные Штаты". В нем он говорит: "Дискуссия возможна только с теми, кто готов поставить под вопрос всю американскую империалистическую политику не только во Вьетнаме, но и в Южной Америке, в Корее и во всех странах, образующих "третий мир". Более того, дискуссия возможна только с теми американцами, кто признает, что американская политика не может быть изменена, если полностью не изменить американское общество. Теперь же только немногие, даже в американском левом движении, готовы идти так далеко"[1].

Требование Сартра предоставить независимость Алжиру вызвало озлобленную реакцию ультраправых "оасовцев". Они призывали ни больше ни меньше как расстрелять Сартра. В его дом была брошена бомба.

Французский философ неоднократно посещал Советский Союз, но был достаточно критически настроен по отношению к его политике. Так, во время ввода войск в Венгрию в 1956 г. он поместил в основанном им вместе с Мерло-Понти и Симоной де Бовуар журнал "Les temps modernes" ["Новые времена"] большую статью "Призрак Сталина". Однако, осуждая вторжение войск и французскую компартию за подчинение Москве, Сартр считает, что справедливые требования относительно свободы слова, мысли, собраний и т. д., выдвинутые в Будапеште, основывались не на марксизме, а на опасной тенденции к анархизму[2]. Он выступил и против ввода войск пяти стран во главе с СССР в 1968 г. в Чехословакию, считая, что это играет на руку буржуазии[3].

Интересно привести пример жесткой полемики с Сартром его друга молодости Р. Арона. В 1994 г. журнал "Комментарии" опубликовал к десятилетию со дня смерти Арона его статью "Солженицын и Сартр", написанную еще в 1976 г. В статье отмечается, что в 1962 г., когда Сартр был в Москве и призывал к наднациональному объединению писателей, Солженицын отказался от встречи с ним. Как говорит Симона де Бовуар, она не могла понять этого отказа. Арон же возмущен таким непониманием: "Как может она игнорировать недовольство, которое вызывает у диссидентов Советского Союза такая формула из "Критики диалектического разума": марксизм является непревзойденной философией нашей эпохи". Однако Арон хорошо знал, что все недостатки догматического марксизма были уже вскрыты самим философом. И конечно же не все марксистские исследования в СССР были догматическими, не говоря уже о зарубежном марксизме. Прав известный немецкий философ Ю. Хабермас, когда на полупровокационный вопрос Ричарда Волина, представляет ли после коллапса режимов в Восточной Европе какую-либо ценность марксизм как философия или аналитическое орудие, он ответил, что вместо этого нужно в действительности объяснить

---

[1] The Nation, April, 19, 1965.
[2] См.: Jean-Paul Sartre mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg, 1991. S. 133.
[3] *Sartre J. -P.* Situations IX. Paris, 1987. P. 274—275.

"бесконечную болтовню о кризисе марксизма, продолжающуюся десятилетиями... Это зеркальный образ непреодолимого догматизма. Что касается марксизма как теории, то мы должны относиться к нему как к нормальной исследовательской традиции"[1].

Вне всякого сомнения, Сартр абсолютизировал некоторые аспекты марксистского учения в своей политической деятельности, в выступлениях. Так, на вопрос, заданный в 1964 г. корреспондентом "Плейбоя", что Сартр имел в виду под словами героя драмы "За запертой дверью": "Ад — это другие"[2], Сартр ответил, явно намекая на классовые антагонизмы: "Другие люди являются адом, поскольку вы заброшены с рождения в ситуацию, которой должны подчиняться... Если вы сын крестьянина, социальный порядок принуждает вас идти в город, где вас ожидают машины, которым нужны парни подобные вам, чтобы машины заработали. Такова ваша судьба — быть работником, судьба всех, кого изгоняют из деревни под давлением капиталиста. Отныне завод есть функция вашего бытия. Чем же является ваше бытие? Это работа, которую вы выполняете и которая вас полностью подчиняет, поскольку она вас изнашивает. Эта ваша заработная плата, которая классифицирует вас под определенный стандарт жизни. Все это навязано вам другими людьми. Ад — подходящее описание существования подобного рода. Или возьмем ребенка, родившегося в Алжире в 1930 или 1935 году. Он осужден на мучения и смерть, которые стали его судьбой. Это также ад"[3].

В результате глубокого социально-политического кризиса, охватившего деголлевскую Францию, в 1968 г. в Париже взбунтовались студенты. Сартр полагал, что настала пора свержения буржуазной диктатуры, и открыто приветствовал выступление против режима, но надежды его рухнули. Он обвиняет коммунистов в пассивности и поддерживает левые экстремистские группировки. В 1970 г. Сартр становится редактором маоистской газеты "Коз де пёпль" ["Народное дело"], хотя и понимает, что у маоистов нет революционной теории. Почти до последних дней своей жизни Сартр участвует в политических кампаниях. В 1979 г. он требует от правительства принять беженцев из Вьетнама, тысячи которых гибли в открытом море.

Сартр умер от опухоли в легких. Проводить его в последний путь собралось 25 000 человек. Этим его похороны напоминали похороны Виктора Гюго в прошлом веке, но без официального признания, которым был удостоен его гениальный предшественник.

Однако уже при жизни Сартр был всемирно известен как ведущий французский философ. В англо-американской философской энциклопедии автор достаточно критической статьи о нем пишет, например:

---

[1] J. Habermas on the Legacy of J.-P. Sartre // Political Theory. 1992. Vol. 20. № 3. P. 500.

[2] В пьесе речь идет о троих людях, попавших в ад, но обнаруживших себя в закрытой комнате, где после расспросов и разговоров они проникаются враждой друг к другу, и в конце представления герой Гарсен говорит: "Так вот что это такое — ад. Никогда бы не подумал! Вспомните: сера, костер, раскаленные решетки. Что за шутки! Нет нужды в решетках, ад — это другие!"

[3] Цит. по: *Barnes H. E.* Sartre. London, 1974. P. 76.

"Среди всех великих философов Сартр более всех похож на Гегеля"[1]. Сейчас сторонников его политических взглядов не так уж много. Исследование его творчества вошло в академическое русло. Переводы произведений Сартра на английский, немецкий и другие языки значительно расширили круг современной сартрологии, о чем свидетельствовал, в частности, международный конгресс по философии Сартра, организованный в 1987 г. во Франкфурте-на-Майне. Возникли, например, "Общество Сартра" в Северной Америке, "Группа сартровских исследований" во Франции. В Германии, Великобритании и Италии периодически организуются встречи исследователей творчества французского философа.

Естественно, в центре внимания нашей статьи будет находиться главный философский труд Сартра "Бытие и ничто" в его связи с дальнейшей эволюцией сартровской мысли. Существует ряд трудностей для понимания этого magnus opus Сартра, о которых говорят многие исследователи. Вот что пишет один из них: "Эта перегруженная, тяжеловесная, прямо неодолимая книга имеет репутацию просто-напросто недоступной даже для образованного читателя и предназначенной нескольким посвященным"[2]. Конечно, главное препятствие для понимания текста заключается в том, что Сартр предполагает само собой разумеющимся знакомство читателя с философией Гуссерля, Гегеля, Хайдеггера, которых он к тому же по-своему толкует и определенным образом изменяет применяемую ими терминологию. Немалым препятствием служит и сам перевод. Об этом хорошо сказал Г. Г. Гадамер в своем докладе, подготовленном для конгресса во Франкфурте-на-Майне и опубликованном в журнале "Les temps modernes" в 1992 г. в переводе на французский. Он говорит: "Я читал, разумеется, французский оригинал ("Бытия и ничто". — *В. К.*). Перевод философских текстов конечно же необходим и образует некоторое опосредствование, но он может реализовать только определенное приближение к оригиналу, которого он не сможет заменить"[3]. Иллюстрациями этих трудностей могут служить переводы книги Сартра на английский и немецкий языки. Так, Г. Шпигельберг, известный своей фундаментальной работой "Феноменологическое движение", указывает, что перевод на английский "Бытия и ничто", осуществленный в 1956 г. Г. Э. Бернсом, в основном хорош, но не свободен от серьезных ошибок[4]. В. Бимель, один из издателей произведений Гуссерля, говоря о немецком переводе "Бытия и ничто" (1952), справедливо полагает, что mauvais foi, важная категория сартровской философии, характеризующая сознание, переведена неточно понятием Unwahrhaftigkeit (лживость, неправедность). Он предлагает переводить эту категорию понятием Unaufrichtigkeit (неискренность)[5]. Это уже точнее, но, по нашему мнению, тоже не полностью адекватно. При изложе-

---

[1] The Encyclopedia of Philosophy. London; N. Y., 1967. Vol. VII. P. 293.

[2] *Gagnebin L.* Connaitre Sartre. Verviers, 1972. P. 22, 23.

[3] Les temps modernes. 1992. № 547. P. 6. Французский оригинал книги Сартра Гадамеру подарил М. Хайдеггер, прочитавший только первые 40 страниц, которые и были разрезаны в книге.

[4] *Spiegelberg H.* The Phenomenological Movement. The Hague, 1960. Vol. II. P. 513.

[5] См.: J.-P. Sartre mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. S. 62.

нии философии Сартра некоторые наши ученые переводили эту категорию буквально как "дурная вера", но такой перевод не раскрывает ее смысла, так как совершенно непонятно, как вера может быть плохой, дурной. В нашем переводе используется понятие "непреднамеренного самообмана" или просто "самообмана" как существенной характеристики противоречивости сознания.

В "Бытии и ничто" французский философ создает оригинальный вариант философской концепции на основе синтеза идей Декарта, Гегеля, феноменологии Гуссерля, экзистенциализма Хайдеггера и психоанализа Фрейда.

Огромное значение для Сартра имела философия основателя феноменологии Э. Гуссерля (1859—1938), которую он, по его собственным словам, изучал четыре года. К сожалению, в нашей литературе мы не находим объяснения тому очевидному факту, что феноменологический метод и теория сознания, разработанные Гуссерлем, получили широкое распространение во многих направлениях и школах философской, психологической и социологической мысли Запада. В какой-то мере это напоминает использование диалектики Гегеля разными мыслителями с различной мировоззренческой ориентацией. Однако данный факт говорит просто о том, что методологические средства, используемые мыслителем, относительно самостоятельны по отношению к его теории и мировоззрению и обладают общенаучной философской ценностью.

В чем же можно видеть, как говорят, рациональное зерно феноменологического метода, его универсальный характер? Таким ядром служит принцип интенционального анализа. Понятие интенциональности, выдвинутое схоластами и затем использованное австрийским философом и психологом Ф. Брентано (1838—1917) для характеристики психических феноменов в отличие от физических, Гуссерль делает основной темой своей феноменологии[1]. (В 1939 г. Сартр написал небольшую статью под названием "Фундаментальная идея феноменологии: интенциональность".) Интенциональность, или направленность сознания на объект, является, по Гуссерлю, существенным свойством сознания, которое есть всегда сознание о чем-то, всегда предметно. Но отношение сознания и предмета не есть реальное отношение. Сознание не содержит объект в себе, объект не находится в сознании. Сознание имеет перед собой предмет как образ. Эта неразрывная связь субъекта и объекта в интенциональной теории часто критиковалась как идеалистическая. Но здесь нет никакого идеализма. Мир с его вещами, отношениями и предметами существует независимо от субъекта, но то, на что направлено сознание, его объект как образ, не может существовать без субъекта. Реальные действия субъекта с вещами нельзя смешивать с мыслительными операциями субъекта с объектами, которые осуществляются только посредством рефлексии. Объект — не реальная вещь, а его образ. Объективный идеализм придает этим образам идеальное существование, а метафизический материализм — материальное, но ни тот ни другой не отличают образ вещи от самой вещи. Чтобы раскрыть это субъект-объектное многообразие отношений, отношений Ego-cogitatio-cogitata, Гуссерль

---

[1] В "Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии" § 84 так и называется: "Интенциональность как главная феноменологическая тема". См.: Husserliana. Bd. III. Haag, 1950.

применяет так называемую феноменологическую редукцию и прежде всего редукцию от наивной и догматической установки на существование объектов. Эта редукция, или "заключение в скобки", часто неправильно интерпретировалась как идеалистическая операция сведения мира к сознанию. Но основатель феноменологии подчеркивал сугубо методологический характер указанной редукции, открывающей неразрывную связь субъекта и объекта. Посредством этой редукции Хайдеггер, например, вводит свою известную категорию "бытие-в-мире". Поэтому был прав известный французский философ М. Мерло-Понти, когда писал: "Феноменологическая редукция вовсе не является, как полагали, формулой идеалистической философии; "бытие-в-мире" Хайдеггера возникает только на основе феноменологической редукции"[1].

Интенциональный метод предполагает не только редукцию, но и конституцию. Сознание не просто имеет в виду предмет, но придает ему смысл в зависимости от всего предшествующего опыта. Так, когда, скажем, ребенок, смотрит на ромашку, он еще не знает названия цветка, хотя уже отличает цветы от других растений; если спросить его, что это, ребенок ответит: "цветок", "маленький" или "большой", "красивый" и т. д. Ботаник же назовет вам разновидность, семейство, возраст ромашки и т. д., т. е. объект будет наделяться более богатым смыслом. В интенциональном анализе становится очевидной активность нашего сознания, придающая смыслы вещам в зависимости от опыта, а также от целевой и эмоционально-волевой установок субъекта, который "конституирует" предметы различными актами сознания как прекрасные или безобразные, истинные или ложные, реально существующие или воображаемые и т. п. Гуссерль часто берет слово "конституировать" в кавычки, чтобы показать, что речь идет не о метафизическом конституировании мира. В методе редукции и конституции в действительности мы видим два взаимосвязанных процесса интериоризации человеком культуры и ее экстериоризации. Правда, у Гуссерля можно видеть и соскальзывание на позиции трансцендентального идеализма в духе Фихте или Гегеля.

Сартр использует феноменологический метод для построения своего онтологического учения, изменяя в соответствии со своим замыслом и значение ряда терминов гуссерлевской философии. Гуссерль, по существу, стремится углубить трансцендентализм философии Канта. Для него главной задачей было дать описание структур чистого, трансцендентального сознания. Если в период написания "Логических исследований" он не признает существования чистого Я, то в "Идеях..." феноменологическая редукция не распространяется на это Я, которое в виде "Я мыслю" сопровождает все наши представления. Эта "трансцендентность в имманентности" не может быть "заключена в скобки", хотя для многих исследований вопросы о ней могут быть оставлены в стороне[2]. Сартр радикализирует феноменологическую редукцию и распространяет ее на любые предметности, в том числе и на это чистое Я как продукт так называемой нечистой рефлексии. Он пишет: "Мы не находим в сознании никакого субъекта — ни психологического субъекта, который уже есть

---

[1] *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. Paris, 1945. P. IX.
[2] Husserliana. Bd. III. S. 138.

объект для сознания, каким его открывает редукция, и который является внешним и трансцендентным; ни трансцендентального субъекта, который есть только фикция, производимая исходя из психологического субъекта... Трансцендентальное Я есть смерть сознания"[1].

Для Гуссерля, как и для Канта, единство сознания определяется этим "Я мыслю", сопровождающим всю нашу сознательную деятельность. Оно же определяет единство наук и мира. Сартр видит здесь угрозу солипсизма и идеализма. Единство сознания определяется его интенциональностью, направленностью на объект, трансцендентный сознанию. Источник единства находится именно в объекте. Но самое интересное то, что для французского философа трансцендентальное сознание существует без субъекта, оно есть чистая безличностная активность. Сартр пишет: "Мы можем сформулировать наш тезис: трансцендентальное сознание есть безличностная активность, она определяется к существованию в каждый момент, без чего нельзя понять ничего перед ней. Итак, в каждый момент нашей сознательной жизни мы открываем творение ex nihilo [из ничего]. Не новое расположение, но новое существование"[2]. Это не есть творение мира и его вещей. Сознание является абсолютной пустотой, дырой (vide), удалением из себя всякой реальности, оно "абсолютно существующее в силу несуществования". Эта спонтанная активность определяется как чистая свобода.

Здесь мы подошли к центральной теме всего творчества Сартра — теме свободы. В одной из своих бесед с Симоной де Бовуар Сартр сказал, что "Бытие и ничто" — произведение о свободе[3]. Стержневой его идеей является констатация антагонизма между сознанием и бытием, субъектом и объектом, свободой и необходимостью, свободой и отчуждением, а также стремление найти их синтез и примирение. Как видно из подзаголовка, Сартр создает феноменологическую онтологию, а "Введение" так и называется: "В поисках бытия". Название явно намекает на знаменитую серию романов М. Пруста "В поисках утраченного времени".

Источники сартровской онтологии, кроме Гуссерля, мы находим у Декарта, Гегеля и Хайдеггера. Дуализм субстанций Декарта обнаруживается у Сартра в дуализме двух сфер бытия: бытия-в-себе и бытия-для-себя, или сознания. Первому виду бытия, без которого не может быть и сознания, Сартр посвящает совсем мало страниц. Декарт, как известно, материю отождествлял с протяжением, или однородным пространством, где отсутствует пустота. Однако у Декарта это пространство бесконечно делимо, измеримо и т. д. Сартр отрицает какие-либо качественные и количественные характеристики бытия-в-себе. Оно просто есть. Оно непрозрачно, неделимо, бесконечно плотно и непроницаемо. Похожую характеристику бытия мы находим в элейской школе философии Древней Греции. Для создания представления о бытии-в-себе Сартр привлекает также гегелевскую концепцию отчуждения прежде всего как овеществления, опредмечивания, но также как чуждости и даже враждебности. В соответствии с феноменологической теорией раскрытия бытия посредством интуиции, принимающей у Шелера ценностный,

---

[1] *Sartre J.-P.* La transcendance de l'ego. Paris, 1966. P. 23, 25.
[2] Ibid. P. 79.
[3] *Beauvoir S. de.* La Ceremonie des adieux. Paris, 1981. P. 505.

эмоционально-моральный характер, Сартр утверждает, что бытие будет открываться нам через такие эмоции, как, например, тошнота[1]. В романе "Тошнота" он описывает, как открывается вещественный мир без названий его герою Рокантену, когда, бросая камешки в море, он ощущает их с поверхности сухими, гладкими и теплыми, а с обратной стороны — мокрыми, скользкими и холодными. Или при виде обнаженных корней каштана в парке, при взгляде на свое тело. Скользкость, липкость, враждебность этого бытия вызывает нечто подобное тошноте.

Однако в самом понятии бытия-в-себе, которое мы находим у Канта, где оно означало и его материалистическую посылку, и невозможность познания вещи, какой она существует сама по себе, есть проблема. Мы убеждены, что познаем вещи реального мира более или менее такими, какими они существуют сами по себе. Но о вещах вне всякой познавательной деятельности можно сказать лишь то, что они есть. Нет никакого противоречия, если мы вообразим себе мыслящих существ самого различного психофизиологического типа, пространственных размеров и временно́й длительности своего бытия. За исключением того, что все они должны следовать в жизни и познании законам логики, без которых невозможна разумная жизнь, качественные особенности познаваемых вещей окажутся у разных типов разные. Каждый будет правильно познавать те стороны реальности, которые соответствуют условиям его бытия. Мир же, каким он существует сам по себе, может познать только предельная, гипотетическая сущность — Бог.

Если бытие-в-себе не нуждается в чем-либо для своего существования, то бытие-для-себя, сознание, появляется только на основе бытия-в-себе и не представляет собой самостоятельной субстанции. Сартр отрицает за бытием сознания всякую субстанциальность, обладание каким-либо внутренним содержанием. Это чистое ничто, функция которого — отрицание, "ничто́жение" всего того, что не есть оно[2]. Здесь он следует за Гегелем, согласно которому конечный дух "обнаруживает себя как абсолютная отрицательность, как бесконечное утверждение самого себя"[3]. Из Гегеля исходит французский философ и в определении бытия сознания как свободы, как отношения к самому себе. "Субстанция духа, — пишет Гегель, — есть свобода, т. е. независимость от некоего другого, отношение к самому себе. Дух есть само-для-себя-сущее, имеющее себя своим предметом, осуществленное понятие"[4]. Конечно, и сознание, и отрицание принимают у Сартра совсем иной характер, чем у Гегеля. Феноменологическая онтология не является онтологией в традиционном смысле слова, т. е. учением о фундаментальных структурах мира. Она не является онтологией и в хайдеггеровском понимании как раскрытие смысла бытия вообще через бытие человека. Категорию Хайдеггера "бытие-в-мире" Сартр переводит в понятие "человеческая реальность", упрекая Хайдеггера в том, что у него о сознании ничего не говорится. Во "Введении" он правильно указывает, что "если всякая

---

[1] См. наст. изд. С. 23.

[2] Сартр создает неологизм от слова "néant" (ничто, небытие) — "néantisation" (неантизация, или ничто́жение).

[3] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 21.

[4] Там же. С. 25.

метафизика... предполагает теорию познания, то, в свою очередь, любая теория познания предполагает метафизику"[1]. Сартр разрабатывает онтологию сознания. Сознание реально, оно существует на поверхности бытия-в-себе, в качестве его ничтожения, наподобие дыры, проделанной "червем в плоде". Идею онтологии сознания до сих пор многие не принимают. На наш взгляд, более правы авторы, утверждающие следующее: "Сознание (в его бытийном слое) — это средство не только овладения, но в известном смысле преодоления конкретных пространственно-временных форм и определений реальности, средство "обмена" времени действия на пространство образа и пространства образа на время действия. Такая обратимость... дает возможность подняться над ситуацией... Рефлексивный слой сознания — это отношение к действительности"[2]. Эту сложную структуру сознания как раз и старается проанализировать французский философ. По его мнению, сознание как свобода позволяет подняться над ситуацией. Отвергая психобиологический детерминизм Фрейда, детерминизм бессознательного, он вместе с тем в отличие от Декарта и всей линии немецкой классической философии на первое место ставит не чистый акт самосознания, а дорефлексивное сознание. Ведь cogito Декарта (и это уже отмечал Гуссерль) основывается на дорефлексивном сознании, и всякая рефлексия предполагает его. Конечно же, нельзя утверждать, как это делают некоторые интерпретаторы Сартра, что якобы "трудно провести линию между бессознательным и "дорефлексивным", или "нерефлексивным", сознанием Сартра"[3]. Автор "Бытия и ничто" дает основательную критику фрейдистскому понятию бессознательного и цензуры, резко выступая против фатализма, неизбежно вытекающего из концепции вертикального механистического по своему существу детерминизма концепции Фрейда. Дорефлексивное является неосознанным, но не бессознательным, тем более врожденным и биопсихологическим. Как отметил Сартр в одном интервью, он заменил понятие "бессознательного" понятием "дорефлексивного сознания"[4].

Наброски концепции сознания как ничтожения и свободы содержатся уже в ранних работах Сартра "Трансцендентность Эго", "Очерк теории эмоций", "Воображение" и "Воображаемое". В противовес психоанализу Фрейда и позитивистским психологическим теориям он утверждает, что эмоции, например, не пассивные состояния, а наделены значением; они несут в себе цель, проект. Посредством них сознание стремится достичь цели "магически", избегая реальности, отрицая ее. Как и все психические состояния, они порождаются нечистой рефлексией и поэтому пребывают в самообмане, они неискренни. Такое отношение к действительности устраняется посредством очищающей рефлексии. Сартр выступает против теорий, делающих человека рабом эмоций и освобождающих его от ответственности. От подобного взгляда он не отказывается и в дальнейшем, хотя здесь налицо гипертрофированная трактовка функции эмоций как психических явлений, благодаря которым прежде всего и раскрывается бытие.

---

[1] Наст. изд. С. 25.

[2] *Велихов Е. П., Зинченко В. П., Лекторский В. А.* Сознание: опыт междисциплинарного подхода // Вопросы философии. 1988. № 11. С. 7.

[3] Philosophy Today, 1994. Vol. 38. № 214. P. 199.

[4] The Philosophy of J.-P. Sartre, La Salle, 1981. P. 34.

Сознание как свобода имеет функцию постоянного бегства от предметностей, от данностей сознания. Это свобода от чего-то, которая более всего подчеркивается Сартром. Но одновременно свобода является свободой для чего-то. Если бытие-в-себе плотно, непроницаемо, заполнено и его всегда предостаточно, ”слишком” (de trop), то сознание прозрачно, пусто; оно представляет собой недостаток, выражаемый в желаниях, целях и проектах, которые должны быть выполнены, ”заполнены”. Конечным проектом сознания оказывается стремление стать абсолютом, бытием-для-себя-в-себе, или Богом. Но это невозможно и поэтому человек обречен на поражение. Здесь он обнаруживается как ”тщетная страсть”[1].

Позитивной функцией сознания является конституирование мира со всеми его вещами, отношениями и свойствами. Бытие-в-себе не имеет никаких качеств. Время, пространство, качество и количество, отношение, необходимость, возможность и т. д. — все это конституируется ничтожением (неантизацией) бытия-в-себе. Для обозначения этой активности Сартр вводит понятие ”круговорота самости” (circuit de l'ipséité)[2].

Рассмотрим теперь наиболее часто употребляемое французским философом описание сознания как бытия, которое ”есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является”. В нем подчеркивается существенно проективный, целеполагающий характер сознания, его противоречивая природа. Сознание ”есть то, чем оно не является” означает, что человек всегда проектирует себя в будущее, которым он еще не стал. Он там, где его еще нет. Сознание не является тем, что оно есть, так как оно уже позади себя как ”превзойденное”, ”отсталое”. Прошлое — ”необходимая структура сознания”, но его уже нет, оно застыло в себе. Сознание постоянно проектирует воплощение себя, но, воплощаясь, неантизирует (ничтожит) себя; оно не является уже тем, чем только что было. Это неизменное колебание между прошлым и будущим через настоящее, действительно, образует диалектическое противоречие человеческого духа. Отсюда и такая структура сознания, как быть в самообмане, в колебании между заблуждением и истиной, отчуждением и свободой, идеалом, трансцендентностью и фактичностью, ”низменным” бытием. Примеры самообмана Сартр приводит из двойственного смысла таких выражений, как ”Любовь — это гораздо больше, чем любовь” (название произведения Ж. Шардонна) или ”Я слишком велик для себя” (название пьесы Ж. Сармана). В первом выражении речь идет о любви в ее фактичности, чувственности, эгоизме и любви как трансцендентности, ”огненном потоке” Мориака, платоновском эросе, космической интуиции Лоренса и т. д.[3] Во втором Я рассматривается одновременно и как идеал, и как Я фактичное. Даже в искренности человек подвержен самообману, полагает Сартр. Но он считает, что очищающая рефлексия, открываемая посредством феноменологической редукции и показывающая нам, как трансцендентальное сознание творит из ничего, указывает на возможность аутентичного сознания, искренности.

Эта противоречивая динамичность сознания в самом деле свойственна человеку. Известно, что некоторые формы шизофрении обнаружива-

---

[1] См. наст. изд. С. 616.
[2] См. наст. изд. С. 134.
[3] См. наст. изд. С. 91.

ют либо фиксацию непрерывно продолжающегося, как бы застывшего прошлого, — тогда для больных время оказывается блокированным, либо, наоборот, устранение прошлого в пользу якобы уже наставшего будущего. Нормальный человек всегда открыт для нового, удерживая так или иначе прошлое. Если он замечает, что нечто буквально повторяется, это вызывает у него неприятное ощущение.

Принципиальной незавершенностью человеческой реальности французский философ объясняет и отсутствие окончательного смысла истории. Он убежден, что прошлое может быть осмыслено и оценено, исходя из будущего, которого нет и которое строго не детерминировано прошлым. Окончательный смысл бытия личности также может быть раскрыт, и то относительно интерпретатора, лишь после его смерти. Существование как личности, так и истории предшествует их сущности, поэтому оценка исторического прошлого не может быть дана однозначно раз навсегда. Она изменяется, иногда грубо искажается в зависимости от настоящего и проектов его развития в будущее. Вполне понятна поэтому "переоценка" прошлого с позиций разных слоев, разных интересов. Только религиозные эсхатологические концепции определяют последний смысл бытия. Сартр, по-видимому, прав, отрицая возможность определения сущности свободы и человека, хотя, как он считает, описание их необходимо. История как научная дисциплина является процессом самопознания человечества, и он всегда остается незавершенным. Самопознание индивида, личности и самопознание человечества взаимосвязаны. Не существует обособленно общественного сознания — оно состоит из совокупности сознаний отдельных людей. Все крупные работы Сартра остались незавершенными. Это прежде всего объясняется теоретическими и методологическими трудностями, с которыми он сталкивался. Как метко заметил один из исследователей его творчества, его труды как бы подчиняются "закону неполноты"[1]. Но это также указывает на незавершенность и существенную незаконченность, историчность познания человека.

Индивидуальное сознание не может быть понято без анализа социальности, интерсубъективности. Этой проблеме посвящена самая интересная и самая большая третья часть книги. Бытие для себя предполагает бытие для другого. Социальный характер сознания личности Сартр раскрывает через детальное исследование социально-психологического феномена "взгляда". Здесь он фактически расширяет и углубляет положение Гегеля и Маркса о том, что каждый смотрится в другого, как в свое зеркало: границей моей свободы оказывается свобода другого; под взглядом другого я становлюсь объектом, но и другой становится объектом под моим взглядом; если бы не было другого, я бы никогда не смог быть для себя объектом, не имел бы самосознания. Однако и тут главное внимание Сартр фиксирует на негативной, отчуждающей функции сознания как свободы. Всякое опредмечивание обнаруживает себя только как отчуждение, враждебность и чуждость. Хотя свобода другого и не может быть отчуждена, конфликт является основой отношений людей друг с другом. Многие критики справедливо указывали на то, что Сартр преувеличивает конфликтность во взаимоотношениях между людьми. Правда, философ не отрицает возможность

[1] Sartre after Sartre. Yale French Studies, 1985. P. 237.

солидарности, милосердия и т. п., но не с онтологической точки зрения, а с моральной, основание для которой в своей работе он не дает.

Наиболее остро ставится им проблема свободы и ответственности в последней, четвертой части книги, где речь идет о действии. Несмотря на сугубо абстрактный философский язык и отдаленные исторические примеры, внимательный читатель увидит в ней побуждение к действию против существующего порядка в период оккупации. Человек осужден на свободу, он или свободен, или его нет. Абсолютная свобода предполагает и абсолютную ответственность за все происходящее. Сартр склонен отождествлять выбор, намерение и действие. Он пишет: "Наше описание не различает между выбором и действием", "Нельзя больше отделять намерение от действия, как мысль от языка, который ее выражает". Абсолютная свобода, полная необусловленность выбора, неизбежно влекущая за собой его абсурдность, — все эти положения философа вызывали обоснованную критику. Так, в конце своей работы "Феноменология восприятия" Мерло-Понти пишет: "Если в действительности так, что наша свобода та же самая во всех наших действиях и даже в наших страстях... если раб обнаруживает свободу, как живя в страхе, так и разрывая свои цепи, тогда нельзя считать, что есть такая вещь, как свободное действие"[1]. Эту критику Сартр в дальнейшем учитывает.

В этой же части французский философ излагает положения своего экзистенциально-психоаналитического метода, который оказал влияние на известного психоаналитика и психиатра Р. Лэнга и его последователей. К книге Р. Лэнга и Д. Купера "Разум и насилие", вышедшей в 1964 г. в Лондоне, Сартр написал предисловие.

Посредством этого метода раскрывается фундаментальный проект личности. В каждом отдельном эмпирическом поступке, жесте и т. д. этот проект символизируется. Путем сравнительного анализа различных действий личности, через наблюдение, документы и свидетельства о жизни проект может быть расшифрован. В отличие от фрейдистского бессознательного фундаментальные проекты могут со временем меняться. В соответствии с этим нужно менять и средства расшифровки. Дальнейшее развитие этот метод, как и концепция свободы, получил в следующей крупной работе Сартра "Критика диалектического разума", первый том которой вышел в 1960 г., а второй остался незаконченным, и в его социально-философских биографиях. Основная задача "Критики..." — дать философское обоснование марксистской социальной теории. Мы согласны с утверждением, что "Критика диалектического разума" есть "крупнейшее произведение творческого марксизма XX в."[2]. При этом Сартр поддерживает материалистическое понимание истории и стремится детально показать, как происходит то, о чем Маркс писал в "Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта": "Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого"[3].

---

[1] *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. P. 499.

[2] *Киссель М. А.* Дороги свободы Ж.-П. Сартра // Вопросы философии. 1994, № 11. С. 179.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 8. С. 119.

Французский мыслитель теперь изменяет свое понимание свободы как абсолютной: "Пусть не спешат нам сказать, что человек свободен во всех ситуациях, как на это претендовали стоики. Мы хотим сказать прямо противоположное, а именно, что люди являются рабами, поскольку их жизненный опыт протекает в поле инертной практики (pratico-inerte) и точно в той степени, в которой поле деятельности первоначально обусловлено скудостью (rarete)"[1]. В "Критике..." Сартр обращается к категориям труда, практики и инертной практики, так же как и к скудости. С некоторыми поправками практика означает свободное действие, инертная практика — отчужденный, опредмеченный мир вещей. Под скудостью в определенной степени понимается недостаток, существенно присущий сознанию, но прежде всего материальная нужда. Сартр с достаточным основанием отмечает, что "необходимость свободы предполагает прогрессивное отчуждение свободы в необходимость"[2]. Соотношение свободы и необходимости оказалось сложнее, чем это предполагалось в традиционном марксизме. В обществе понятие необходимости вовсе не похоже на природную необходимость. Свободное действие по своим последствиям часто непредсказуемо и приводит к нежелательным последствиям, к отчуждению, к своей противоположности.

Сартр отчетливо сознает недостатки традиционного марксизма, в соответствии с которым действие экономических законов, что бы там ни говорилось о субъективных факторах, с неизбежностью приводит к революции. Фатализм в истории оказывался непреодоленным, она, по существу, объяснялась с позиций холизма. Личность фактически нивелировалась и становилась формальной величиной. Недостаки гегелевской философии истории продолжали сохраняться в марксизме. Справедливо указывая на позитивистские стороны философии Гегеля, Маркс все же не преодолевает их до конца. Его известное положение, что история общества есть продолжение истории природы, в неявной форме предполагало тождество законов природы и законов общества. Говоря об определяющей роли бытия по отношению к сознанию, стали интерпретировать данное положение в том духе, что общественное бытие независимо от сознания, стали неправомерно разделять практику, сознание и познание и даже противопоставлять их, хотя о бытии человека и практике вне его сознания говорить некорректно. Более того, появились работы по так называемому "практическому познанию", как будто любое сознание и познание не берут начало в практике. Даже о самой философии Сартр имел достаточное основание заявить: "Всякая философия является практической, даже если она кажется вначале весьма созерцательной; метод есть социальное и политическое орудие"[3].

Бесплодные, схоластические споры о том, является ли субъективная диалектика отражением объективной или даже тождественной ей, вырастали, по мнению Сартра, на почве метафизической теории отражения. Объект познания отождествлялся с вещью, образ реального предмета — с ним самим. Сартр обвинял догматический марксизм в парадоксаль-

---

[1] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, t. 1. Paris, 1960. P. 369.
[2] Ibid. P. 638.
[3] Ibid. P. 16.

ном "материалистическом идеализме", а также в недооценке конструктивной активности сознания при внешнем ее признании. В письме к Р. Гароди он писал: "Под марксизмом я имею в виду исторический материализм, который говорит о внутренней диалектике истории, а не диалектический материализм, если под ним подразумевают метафизику, которая думает, что она открыла диалектику природы. Эта диалектика может и существовать в самом деле, но мы должны признать, что не имеем ни малейшего ее доказательства"[1].

Главный недостаток марксизма как революционной теории французский философ усматривает в жестком детерминизме, в недооценке личности с ее свободой как основной действующей исторической силы. По его мнению, так называемые "законы" диалектики, частным случаем которых оказывались законы истории, недостаточно учитывают личностный фактор, представляя его только как усредненную величину, принадлежащую к определенному классу. Для Сартра отдельная личность, индивидуальность является главным элементом в социальном взаимодействии, а "индивидуальная практика" определяет историческое движение. "Вся историческая диалектика основывается на индивидуальной практике, — пишет он, — поскольку последняя уже есть диалектика"[2]. Он ставит задачу создания социальной онтологии, включающей моральное, личностное измерение, но учитывающей и социальную целостность, т. е. стремится в объяснении исторического процесса объединить холизм с индивидуализмом, а экзистенциализм и феменологию — с марксизмом. На это, правда, еще в 1947 г. указывал Э. Мунье как на тенденцию в развитии философии, когда писал, что "примирение Маркса с Кьеркегором сигнализирует о судьбе будущей философии"[3]. Создание такой онтологии Сартр пытается осуществить с помощью экзистенциально-психоаналитического метода, опирающегося на феноменологию и диалектику. Он называет его методом регрессивно-аналитического и прогрессивно-синтетического исследования, объединяя две взаимосвязанные, противоположные процедуры — горизонтальную и вертикальную, или, говоря языком структурализма, — синхроническую и диахроническую. Прежде всего научно исследуются объективные условия и обстоятельства возникновения нового проекта, а затем выявляются его особенности и объективация. Сартр называет это тотализирующим движением человеческой практики. Его метод, таким образом, совпадает с самим историческим процессом и его пониманием. Тотализация обобщает опыт прошлого и настоящего, а также организует и переделывает внешнюю ситуацию. "Диалектика, — указывает философ, — если она существует, может быть только тотализацией конкретных тотализаций, проводимой множеством тотализирующих индивидуальностей"[4]. Сложность заключается в том, что из совокупности индивидуальных проектов у группы или субъекта должен сложиться единый проект, который к тому же не может быть строго детерминирован

---

[1] *Garaudy R.* Perspectives de l'homme. Paris, 1961. P. 112.
[2] *Sartre J.-P.* Critique de le raison dialectique, t. 1. P. 165.
[3] *Mounier E.* Introduction aux existentialismes. Paris, 1947. P. 90.
[4] *Sartre J.-P.* Critique de le raison dialectique, t. 1. P. 37.

прошлыми условиями. Основание своего метода Сартр видит в раскрытой им противоречивой структуре сознания, непрерывно колеблющегося между прошлым и будущим, свободно отрицающего свое прошлое и настоящее и непрестанно созидающего новые проекты.

Методы диалектический и феноменологический не противостоят друг другу. Оба являются описательно-объяснительными и предполагают исторический подход. Уже говорилось, что феноменологическую редукцию и феноменологическую конституцию можно интерпретировать как единство интериоризации культуры субъектом и ее экстериоризации, которые не отделены друг от друга. Современная психология, например, установила, что ребенок уже в утробе матери реагирует на внешние воздействия, звуки голоса, музыку и т. д. избирательно, не пассивно. Внешнее воспринимается личностью только через внутреннее, преобразуется в соответствии с установками и, как сказал бы Сартр, с фундаментальным проектом, который всегда остается сознательным, но нерефлексивным, неосознанным. Иногда феноменологический метод называют субъективным методом. Это справедливо, когда речь идет о рефлексии, обращенной на человека, его внутренний эмоциональный, моральный, эстетический и тому подобный мир. Однако нужно признать, что всякий теоретический научный метод осуществляется через рефлексию как средство операций, производимых в сознании. Исследователь оперирует в сознании не с вещами, а с их образами. Мысленный эксперимент, столь характерный для современной науки, совершается не в действительности, а в сознании посредством рефлексии, поэтому и его можно назвать субъективным, хотя здесь речь идет о внешнем мире. Феноменологический метод стремится раскрыть внутреннюю форму любой научной операции и показывает, что орудие ее — рефлексия, которую нужно строго отличать от интроспекции как личностного самонаблюдения или как средства психологического исследования.

Сартру не удалось создать последовательную социальную онтологию. Оставив этот замысел, он применяет и развивает дальше свой метод, в частности анализируя жизнь и творчество Г. Флобера. Здесь французский философ пытается объединить строго научную процедуру исследования человека, его истории, психологии с гуманистическим подходом. До сегодняшнего дня эта проблема остается нерешенной и вряд ли может получить окончательное решение. В его регрессивно-прогрессивном методе некоторые исследователи находят "удивительную аналогию с синергетикой И. Пригожина"[1].

Как бы ни оспаривали идеи Сартра, так или иначе он наиболее остро и широко поставил трудную проблему свободы человека в истории и попытался дать ей научное решение. Он также показал возможности дальнейшего развития и синтеза диалектического и феноменологического методов. Будущие исследования сартрологов, в том числе и российских, откроют нам еще новые грани в творчестве французского мыслителя.

Сердечная благодарность М. А. Кисселю за ценные советы при переводе книги.

В. И. Колядко

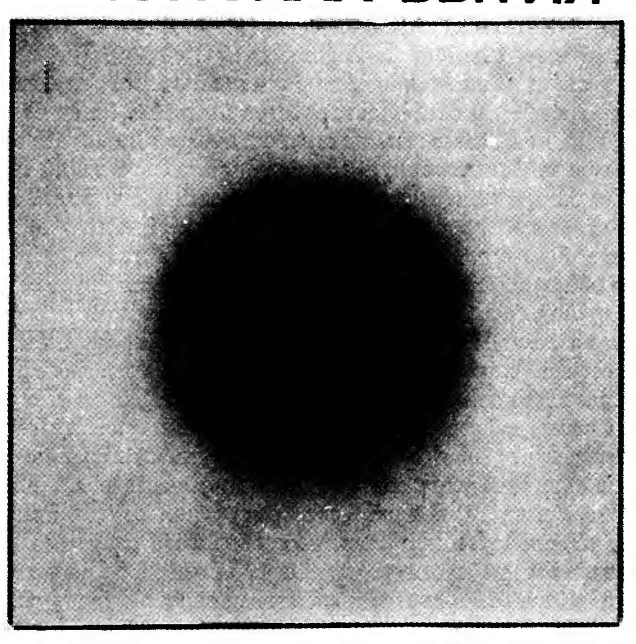
---

[1]Modern Concepts of Existentialism. Jevaskylo, 1993. P. 48.

Посвящается Кастору*

Введение

В ПОИСКАХ БЫТИЯ



1. Идея феномена[1]

Современная мысль достигла значительного прогресса, превратив сущее в серию явлений, которые его обнаруживают. Этим хотели устранить ряд дуализмов, обременявших философию, и заменить их монизмом феномена. Удалось ли сделать это?

Прежде всего несомненно освободились от того дуализма, когда в сущем внутреннее противопоставляется внешнему. Нет больше внешнего, если под ним понимать поверхностную оболочку, которая скрывала бы от взглядов истинную природу объекта. В свою очередь, нет и той истинной природы как сокровенной реальности вещи, существование которой можно предчувствовать или предполагать, но до которой никогда не добраться, поскольку она всегда остается "внутри" рассматриваемого объекта. Явления, которые обнаруживают сущее, не внутренние и не внешние: все они стóят друг друга, все они отсылают к другим явлениям и ни одно из них нельзя предпочесть другому. Сила, например, не есть метафизическое стремление неизвестного рода, которое замаскировано своими действиями (ускорением, отклонением и т. д.): она — совокупность своих действий. Равным образом электрический ток не имеет тайной изнанки: он не что иное, как совокупность физико-химических действий (электролиз, нагревание углеродной нити, отклонение стрелки гальванометра и т. д.), которые его обнаруживают. Ни одного из этих действий в отдельности недостаточно, чтобы его раскрыть. Ни одно из них не указывает на что-либо *позади себя*: оно обозначает само себя и весь ряд в целом. Из этого следует, конечно, что дуализм бытия и кажимости теперь теряет право гражданства в философии. Видимость отсылает к целому ряду своих проявлений, а не к скрытой реальности, которая вбирала бы в себя все *бытие* сущего. И видимость, со своей стороны, не есть лишенное основы обнаружение этого бытия. Доколе можно было верить в ноуменальные реальности, видимость считали чистой отрицательностью. Она была "тем, что не есть бытие"; у нее не было иного бытия, кроме бытия иллюзии и ошибки. Но это было бытие взаймы, оно было пустой отговоркой, и самая большая трудность заключалась в том, чтобы хоть как-то придать видимости связность и существование и не допускать ее растворения в глубине нефеноменального бытия. Но, если мы однажды порвали с тем, что Ницше назвал "иллюзией задних миров", и если мы больше не верим в бытие позади явления, это последнее становится вполне положительным, его сущность есть "кажимость", которая больше не противопоставляется бытию, но, напротив, есть его мера, ибо бытие сущего и есть как раз то, чем оно

[1] Перевод на с. 20—59 осуществлен при участии М. А. Кисселя. — *Ред.*

показывается. Таким образом, мы приходим к идее *феномена,* которую можно встретить, к примеру, в "феноменологии" Гуссерля или Хайдеггера, — феномена, или относительного абсолюта. Феномен относителен, потому что "кажимость" по своей природе предполагает кого-то, кому она показывается, но нет двойной относительности кантовского Erscheinung[1]. Он не указывает свысока на истинное бытие абсолюта. Тем, что он есть, он есть абсолютно, ибо он себя разоблачает, *как есть.* Феномен можно исследовать и описывать как таковой, потому что он *абсолютно изъявляет самого себя.*

Заодно отпадает дуализм способности и свершения. Все действенно. За действием нет ни способности, ни exis[2], ни силы. Мы отказываемся, например, понимать под гениальностью в том смысле, в котором говорят, что Пруст "обладал гениальностью" или что он "был гением", особую способность создавать произведения, которая не исчерпывалась бы их созданием. Гениальность Пруста — это не его произведение само по себе и не субъективная способность его создания. Это само произведение как совокупность проявлений его личности. Вот почему, наконец, мы можем также отбросить дуализм видимости и сущности. Видимость не скрывает сущности, она ее раскрывает; она *есть* эта сущность. Сущность сущего уже не есть свойство, заключающееся внутри него. Это обнаруживающийся закон, который управляет последовательностью своих явлений, это логическое основание данного ряда. Номинализму Пуанкаре*, определявшему физическую реальность (электрический ток, например) как *сумму* ее различных проявлений, Дюгем** резонно противопоставил собственную теорию, которая из понятия делает *синтетическое единство* его проявлений. И конечно же феноменология совсем не номинализм. Но, в конце концов, сущность, будучи основанием ряда, есть не что иное, как связь явлений, то есть она сама — явление. Вот что объясняет, как возможна интуиция сущностей (Wesenschau[3] Гуссерля, например). Так обнаруживает себя феноменальное бытие, оно обнаруживает свою сущность так же, как и свое существование, и оно есть не что иное, как ряд связанных между собой его проявлений.

Значит ли это, что нам удалось устранить *все* формы дуализма, превратив сущее в его проявления? Скорее, по-видимому, мы их всех превратили в новую форму дуализма — дуализм конечного и бесконечного. В самом деле, сущее нельзя свести к *конечному ряду* проявлений, поскольку каждое из них есть отношение к постоянно меняющемуся субъекту. Когда *объект* открывается через единственность Abschattung[4], то один лишь факт бытия *субъекта* подразумевает возможность увеличения точек зрения *на* данный Abschattung. Этого достаточно, чтобы увеличить рассматриваемый Abschattung до бесконечности. Кроме того, если бы ряд явлений был конечным, это означало бы, что былые образы не смогут *появиться вновь,* а это нелепо, или что они могли быть даны все сразу, а это еще нелепее. В самом деле, нужно как следует понять, что

---

[1] явление *(нем.). — Ред.*
[2] состояние *(греч.). — Ред.*
[3] усмотрение сущности *(нем.). — Ред.*
[4] оттенок, образ, ракурс *(нем.). — Ред.*

наша теория феномена заменила *реальность* вещи *объективностью* феномена и что она обосновала последнюю с помощью бесконечного. Реальность этой чашки в том, что она *есть,* но что она *не есть* Я. Мы хотим этим сказать, что ряд ее явлений связан *основанием,* которое не зависит от нашей воли. Но явление, взятое само по себе и без обращения к ряду, часть которого оно составляет, может быть только интуитивной и субъективной полнотой: определенным способом воздействия на субъект. Если феномен должен раскрыть свою *трансцендентность,* надо, чтобы сам субъект вышел за пределы данного явления к целому ряду, членом которого оно является. Нужно, чтобы он постигал красное посредством впечатления, получаемого им от красного. Красное есть основание данного ряда впечатлений; электрический ток получают посредством электролиза и т. д. Но если трансцендентность объекта основывается на необходимости для явления всегда себя превосходить, из этого следует, что объект в принципе полагает бесконечный ряд своих явлений. Итак, явление, которое, конечно, само обозначается в своей *конечности,* в то же время требует перехода к бесконечному, чтобы быть познанным в качестве явления — того, что проявляется. Эта новая противоположность: "конечное и бесконечное", или, лучше, "бесконечное в конечном", — заменяет дуализм бытия и кажимости: в самом деле, то, что показывает себя, есть только один *аспект* объекта, и объект целиком *в* этом аспекте и целиком вне его. Целиком *внутри,* потому что он обнаруживается *в* этом аспекте: он указывает на самого себя как на структуру данного явления, которая есть в то же время основание этого ряда. Целиком *вне,* потому что сам ряд в целом никогда не проявляется и не может проявиться. Так внешнее снова противопоставляется внутреннему, и бытие, которое-не-показывает-себя, — явлению. Равным образом феномену возвращается некая "способность", придающая ему трансцендентность, — способность быть развернутым в ряд, серию реальных или возможных явлений. Гений Пруста, даже если свести его к созданным им произведениям, тем не менее равен бесконечному числу возможных точек зрения на его творчество, что и назовут "неисчерпаемостью" прустовского наследия. Но эта неисчерпаемость, которая подразумевает трансцендентность и уход в бесконечное, не есть ли некий "exis" — состояние в тот самый момент, когда его улавливают в объекте? Наконец, сущность полностью отделяется от индивидуальной видимости, которая ее обнаруживает, потому что она принципиально есть то, что должно быть обнаружено в ряду индивидуальных проявлений.

Итак, приобрели мы что-либо или потеряли, заменив разнообразие противоположностей единственным дуализмом, который лежит в основе их всех? Это мы скоро увидим. Пока что первое следствие "теории феномена" — то, что явление не отсылает к бытию, как кантовский феномен к ноумену. Поскольку нет ничего позади явления и оно указывает только на себя самое (и весь ряд явлений), оно не имеет иной *поддержки,* кроме собственного бытия, и не может быть тонкой пленкой ничто, которое отделяет бытие-субъект от бытия-абсолюта. Если сущность явления есть кажимость, которая больше не противопоставляется какому-либо *бытию,* возникает законная проблема *бытия этой кажимости.* Как раз эта проблема и будет нас здесь занимать, она и станет отправной точкой наших исследований бытия и ничто.

2. Феномен бытия и бытие феномена

Явление не подпирается каким-либо сущим, отличным от него самого: у него свое собственное *бытие*. Следовательно, первое бытие, с которым мы сталкиваемся в наших онтологических исследованиях, есть бытие явления. Явление ли оно само? Сперва оно так и выглядит. Феномен есть то, что себя обнаруживает, и бытие так или иначе себя обнаруживает перед всеми, поскольку мы можем о нем говорить и в определенной мере его понимать. Следовательно, должен быть *феномен бытия*, явление бытия, описываемое как таковое. Приступ тошноты, скуки и т. д. разоблачит нам это бытие в его непосредственности, и онтология будет описанием феномена бытия таким, каким он себя обнаруживает, то есть каким непосредственно является. Однако всякой онтологии следует поставить предварительный вопрос: тождествен ли полученный таким образом феномен бытия бытию феноменов, то есть: бытие, которое разоблачает себя передо мною, которое мне *является*, — это бытие того же самого рода, что и бытие сущих, которые мне являются? Здесь, кажется, не возникает трудностей. Гуссерль показал, что всегда возможна эйдетическая редукция, то есть всегда можно перейти от конкретного феномена к его сущности, и, по Хайдеггеру, "человеческая реальность" обладает онтико-онтологической природой, то есть она всегда может переводить феномен к его бытию. Но переход от единичного объекта к сущности есть переход от подобного к подобному. Таков ли переход от сущего к феномену бытия? Перейти от сущего к феномену бытия, значит ли перейти к *его* бытию, как переходят, например, от данного оттенка красного к сущности *последнего*? Вглядимся пристальнее.

В единичном объекте можно всегда различить качества, такие, как цвет, запах и др. И, начиная с них, можно всегда определить сущность, которую они заключают в себе, подобно тому как знак содержит значение. Совокупность "объект — сущность" создает организованное целое: сущность не *в* объекте, она — смысл объекта, логическое основание ряда явлений, которые ее открывают. Но бытие — не качество объекта, познаваемое наряду с другими качествами, и не смысл объекта. Объект не отсылает к бытию как к своему значению. Нельзя, например, определить бытие как *присутствие*, поскольку *отсутствие* тоже раскрывает бытие, потому что не быть *здесь* — значит быть где-нибудь еще. Объект не *обладает* бытием, и его существование не есть причастность к бытию или какой-либо совсем иной род отношения. Он *есть* — это единственное, чем можно определить его способ бытия. Ибо объект не маскирует бытия, но также и не раскрывает его: он не маскирует его, так как было бы напрасным старанием устранить какие-либо качества сущего, чтобы найти за ними бытие; бытие присуще всем качествам в равной мере, и он не раскрывает бытия, потому что напрасно было бы направиться к объекту, чтобы уловить его бытие. Сущее есть феномен, то есть оно обозначает себя как организованную совокупность качеств. Себя, но не свое бытие. Бытие — просто условие всякого раскрытия: оно есть

бытие-для-обнаружения, но не раскрытое бытие. Что означает, стало быть, тот переход к онтологическому, о котором говорит Хайдеггер? Наверное, я могу перейти от этого стола или этого стула к их бытию и поставить вопрос о бытии-стуле или бытии-столе. Но в этот момент я отвожу глаза от стола-феномена, чтобы уставиться на бытие-феномен, которое не является уже условием всякого раскрытия, но само есть нечто раскрытое, некое явление и как таковое, в свою очередь, нуждается в бытии в качестве основания своего возможного раскрытия.

Если бытие феноменов не разрешается в феномен бытия и если тем не менее мы ничего не можем *сказать* о бытии, не обращаясь к такому феномену бытия, то прежде всего нужно установить точное отношение, которое соединяет феномен бытия с бытием феномена. Нам будет легче это сделать, если мы примем во внимание, что вся совокупность предшествующих замечаний прямо была внушена открывающей интуицией феномена бытия. Рассматривая *небытие* как условие раскрытия, но бытие как явление, которое можно закрепить в понятиях, мы с самого начала поняли, что знание не может обосновать право явления на самостоятельное существование, то есть, что бытие феномена нельзя свести к феномену бытия. Одним словом, феномен бытия "онтологичен" в том смысле, в каком называют *онтологическим* доказательство святого Ансельма или Декарта*. Это есть зов бытия. В качестве феномена он требует трансфеноменального основания. Феномен бытия требует трансфеноменальности бытия. Этим мы не хотим сказать, что бытие скрывается *за* феноменами (мы видели, что феномен не может маскировать бытие) или что феномен был бы *видимостью*, отсылающей к отличному от нее бытию (как раз *в качестве* видимости феномен и имеет место, то есть обозначает себя на основе бытия). Предшествующие соображения подразумевают, что бытие феномена, хотя и сосуществует с феноменом, должно избежать условия феноменальности — существования лишь в меру своего раскрытия — и что, следовательно, бытие объемлет и обосновывает знание, которое о нем имеется.

3. Дорефлексивное cogito[1] и бытие percipere[2]

Может быть, попытаются возразить, что упомянутые выше трудности зависят от определенной концепции бытия, от взгляда онтологического реализма, совершенно не совместимого с самим понятием *явления*. В самом деле, бытие явления измеряется тем, что оно *является*. И так как мы ограничим реальность феноменом, то сможем сказать о феномене, что он *есть*, когда *является*. Почему не довести эту идею до логического конца и не сказать, что бытие явления есть его явление? Это просто способ облечь в новые слова старое "esse est percipi"[3] Беркли. Именно это в конце концов и сделал Гуссерль, когда после проведения

---

[1] я мыслю *(лат.)*. — *Ред.*
[2] воспринимание *(лат.)*. — *Ред.*
[3] "бытие есть воспринимаемое" *(лат.)*. — *Ред.*

феноменологической редукции назвал ноэму* *ирреальной* и объявил, что ее esse есть percipi.

Знаменитая формула Беркли нам не кажется удовлетворительной по двум существенным соображениям, из которых одно относится к природе percipi, а другое — к природе percipere.

Природа percipere. Если всякая метафизика в действительности предполагает теорию познания, то и в свою очередь, любая теория познания, предполагает метафизику. Это означает, помимо всего остального, что идеализм, стремящийся свести бытие к знанию, которое о нем есть, должен прежде каким-то образом удостовериться в бытии этого знания. Если, напротив, сначала полагают знание как некую данность, не заботясь о том, чтобы установить его бытие, и если потом утверждают, что esse est percipi, то целостность "воспринятого восприятия" за отсутствием твердого бытия как опоры проваливается в ничто. Итак, бытие знания нельзя измерить знанием. Оно ускользает от percipi[1]. Стало быть, бытие — основа percipere и percipi ускользает от percipi, оно должно быть трансфеноменальным. Мы возвращаемся к исходному пункту. Все-таки можно согласиться, что percipi отсылает к бытию, которое ускользает от законов явления, все еще отстаивая тот взгляд, что это трансфеноменальное бытие есть бытие субъекта. Таким образом, percipi отсылает к percipiens[2], познаваемое — к познанию, а последнее — к бытию познающего, поскольку оно *есть,* а не поскольку оно познано, то есть оно отсылает к сознанию. Именно это понял Гуссерль: так как если ноэма для него — ирреальный коррелят ноэзы, и онтологический закон ее — percipi, то ноэза, напротив, для него — *реальность* и ее основная особенность — отдавать себя рефлексии, которая ее *познает* в качестве "уже бывшей здесь раньше". Ибо закон бытия познающего субъекта — это *быть сознающим.* Сознание не есть особый модус познания, называемый внутренним чувством, или самопознанием, — это измерение трансфеноменального бытия субъекта.

Попробуем лучше понять это измерение бытия. Мы сказали, что сознание есть познающее бытие, поскольку оно *есть,* а не поскольку оно познано. Это означает, что надо отказаться от примата познания, если мы хотим учредить это познание. И, несомненно, сознание может познавать и познавать себя. Но в самом себе оно нечто иное, нежели познание, обращенное на себя.

Всякое сознание, как показал Гуссерль, есть сознание какой-нибудь вещи. Это означает, что нет сознания, которое не *полагало* бы трансцендентного объекта, или, если предпочитают другое выражение, у сознания нет "содержания". Нужно отказаться от этих нейтральных данных, которые могли бы согласно избранной системе координат организоваться в "мир" или "психическое". Стол не находится *в* "сознании" даже в качестве представления. Стол находится *в* данной части пространства, возле окна и т. д. В самом деле, существование стола есть узел непроз-

---

[1] Само собой разумеется, что всякая попытка заменить "percipere" другой *установкой* (attitude)** человеческой реальности останется одинаково бесплодной. Если допустить, что бытие открывается человеку "в делании", надо было бы удостовериться в бытии последнего помимо действия.

[2] перципиент (воспринимающий) *(лат.). — Ред.*

рачности для сознания: понадобился бы бесконечный процесс, чтобы описать все содержимое какой-либо вещи. Ввести эту непрозрачность в сознание означало бы отослать к бесконечности списка, который оно может составить о самом себе, сделать из сознания вещь и отказаться от cogito. Стало быть, в качестве первого шага философия должна исключить вещи из сознания и восстановить подлинное его отношение к миру, а именно то, что сознание есть полагающее сознание мира. Всякое сознание полагает, когда выходит из себя, чтобы достичь объекта, и оно исчерпывает себя в самом этом полагании. Весь *умысел* моего действительного сознания направлен вовне, к столу; вся моя деятельность, оценивающая и практическая, все мои аффекты в данный момент устремлены к столу и поглощаются им. Не всякое сознание есть познание (есть, например, аффективное сознание), но всякое познающее сознание познает только свой объект.

Однако необходимым и достаточным условием познания познающим сознанием своего объекта и есть то, что оно должно быть сознанием себя самого именно в качестве познающего. Это условие необходимое, так как если бы мое сознание не сознавало бы, что оно есть сознание этого стола, оно было бы сознанием этого стола, не сознавая этого, или, если хотите, сознанием, которое не знает самого себя, бессознательным сознанием, а это нелепо. Это условие достаточное: достаточно, что у меня есть сознание этого стола, чтобы я и в самом деле его сознавал. Этого, конечно, недостаточно для утверждения, что данный стол существует *в себе*, — но он хотя бы существует *для меня*.

Чем будет это сознание сознания? Мы до такой степени подвержены иллюзии примата познания, что сейчас же готовы сделать из сознания сознание idea ideae в духе Спинозы, то есть знание о знании. Ален*, пытаясь выразить тот факт, что "знать — значит сознавать, что знаешь", сформулировал его так: "Знать — значит знать, что знаешь". Так мы определили *рефлексию*, или полагающее сознание сознания, или, еще лучше, *познание сознания*. Это было бы полное сознание, направленное на что-то, что не есть оно само, то есть на отражающее сознание. Оно, следовательно, превосходило бы себя и как полагающее сознание мира исчерпалось бы одним своим объектом. Только этим объектом было бы само сознание.

По-видимому, мы не сможем принять эту интерпретацию сознания сознания. В самом деле, сведение сознания к познанию предполагает, что в сознание вводят субъект-объектный дуализм, типичный для познания. Но если мы примем закон пары "познающее — познаваемое", будет необходим третий термин, чтобы познающее, в свою очередь, стало познаваемым, и мы окажемся перед следующей дилеммой. Или мы останавливаемся на каком-либо термине ряда: познаваемое-познающее познаваемое-познающее познаваемое познающего и т. д. Тогда вся целостность феномена впадает в непознаваемое, то есть мы наталкиваемся на рефлексию, не сознающую себя, и на последний термин. Или мы утверждаем необходимость регрессии в бесконечность (idea ideae ideae и т. д.), что нелепо. Так необходимость онтологического обоснования познания удваивается здесь новой необходимостью эпистемологического обоснования. Не значит ли это, что не нужно вводить закон пары

в сознание? Сознание себя не есть пара. Если мы хотим избежать регресса в бесконечность, нужно, чтобы оно было непосредственным и не мыслящим отношением себя к себе.

К тому же рефлексивное сознание полагает отражающее сознание как свой объект: в акте рефлексии я выношу суждения об отражающем сознании — я стыжусь его, я горжусь им, я его хочу, я его ощущаю и т. д. Непосредственное сознание восприятия не позволяет мне ни судить, ни желать, ни стыдиться. Оно *не знает* моего восприятия, оно *не полагает* его. Весь умысел моего актуального сознания направлен вовне, в мир. Зато это спонтанное сознание моего восприятия *организует* мое воспринимающее сознание. Другими словами, всякое полагающее сознание объекта есть в то же время неполагающее сознание самого себя. Если я считаю сигареты в этой пачке, то получаю впечатление раскрытия объективного свойства этой группы сигарет: *их дюжина.* Это свойство является моему сознанию как свойство, существующее в мире. У меня вполне может не быть полагающего сознания их счета. Я себя "не знаю считающим". Дети, способные непроизвольно производить сложение, не смогли потом *объяснить,* как они это сделали. Опыты Пиаже*, которые это доказали, дают превосходное опровержение формулы Алена: "Знать — значит знать, что знаешь". И, однако, в тот самый момент, когда эти сигареты предстают передо мной как дюжина, у меня возникает нететическое[1] сознание счетной активности. Если меня в этот момент начнут расспрашивать, если спросят: "Что вы сейчас делаете?", я тотчас отвечу: "Считаю", и этот ответ подразумевает не только то сознание данного момента, которое я могу получить посредством рефлексии, но и те акты сознания, которые уже прошли без какой-либо рефлексии, которые навсегда останутся *неотраженными* в моем непосредственном прошлом. Нет никакого примата рефлексии вместе с отражающим сознанием: ведь не это позволяет ему открыть самого себя. Совсем наоборот, именно нерефлексивное сознание делает рефлексию возможной. Есть дорефлексивное cogito, которое и составляет условие картезианского cogito. В то же время как раз нететическое сознание счета есть само условие моей счетной деятельности. Если бы это было иначе, как бы сложение стало объединяющей темой моих сознательных актов? Для того чтобы эта тема управляла всем рядом синтезов объединения и узнавания, надо, чтобы она предстала перед собой не как вещь, а как операциональный замысел, существующий только в качестве "открывающе-открываемого", если воспользоваться выражением Хайдеггера. Итак, чтобы считать, нужно сознавать, что считаешь.

Без сомнения, скажут, но ведь здесь круг в рассуждении. Не нужно ли считать *на деле,* чтобы я мог сознавать это? Верно. Однако круга тут нет или, если хотите, сама природа сознания такова, чтобы существовать "в круге". И это можно выразить так: всякое сознательное существование существует, сознавая существование. Теперь мы понимаем, почему первое сознание сознания не полагает: потому, что оно едино с тем сознанием, которое оно сознает. Оно сразу определяется как сознание воспри-

---

[1] Неполагаемое, non-thétique — нететическое, образовано от thèse *(фр.)* и thésis *(греч.)* — тезис, положение. — *Ред.*

ятия и как восприятие. Только требования синтаксиса до сих пор нас заставляли говорить о "не полагающем сознании себя" (о себе). Но больше мы не будем пользоваться этим выражением, где "о себе" (de soi) пробуждает еще идею познания (в дальнейшем мы будем ставить подобную конструкцию в скобки, чтобы показать, что она отвечает только грамматическому требованию).

Это сознание себя мы не должны рассматривать как новое сознание, но как *единственный модус существования, который возможен для сознания чего бы то ни было*. Подобно тому как протяженный объект ограничен в своем существовании тремя измерениями, намерение, удовольствие, скорбь могут существовать только как непосредственное сознание самих себя. Бытие намерения может быть только сознанием, иначе это намерение было бы вещью в сознании. Отныне нельзя, однако, думать, что некая внешняя причина (органическое расстройство, бессознательный импульс, другое "Erlebnis"[1]) могла бы вызвать психическое событие — например, удовольствие, и что, с другой стороны, это событие в его определенной материальной структуре можно было бы заставить появиться как сознание себя. Это придало бы нететическому сознанию некое *качество* полагающего сознания (в том смысле, в котором восприятие, полагающее сознание этого стола, имело бы сверх того качество сознания себя) и вынудило бы впасть, таким образом, в иллюзию теоретического примата познания. Кроме того, это означало бы сделать из психического события вещь и назвать ее сознательной, как я мог бы, например, назвать этот бювар розовым. Удовольствие нельзя отличить — даже логически — от сознания удовольствия. Сознание удовольствия создает удовольствие как самый способ существования, как материю, из которой оно сделано, а не как форму, которая накладывается на уже существующую материю наслаждения. Удовольствие не может существовать "перед" сознанием удовольствия — даже в форме виртуальности, способности. Потенциальное удовольствие не могло бы существовать иначе как в сознании потенциального бытия, нет виртуальности сознания, кроме сознания виртуальности.

И наоборот, как я только что показал, надо избегать определения удовольствия через сознание, которое у меня есть на этот счет. Это означало бы впасть в идеализм сознания, который окольными путями вернул бы нас к примату познания. Удовольствие не должно заслоняться сознанием его: это не представление, а конкретное, полное и абсолютное событие. Оно не *является* больше качеством сознания себя, как сознание себя — качество удовольствия. Не существует *сначала* сознания, которое *потом* получило бы ощущение удовольствия, как вода, которую окрашивают, нет удовольствия (бессознательного или психологического) сначала, которое затем получало бы качество сознательного, как сноп света. Есть бытие неделимое, нерасторжимое — вовсе не субстанция, поддерживающая свои качества как существования низшего порядка, но бытие, которое насквозь есть существование. Удовольствие есть бытие сознания себя, а сознание себя есть закон бытия удовольствия. Это очень хорошо выражает Хайдеггер, когда пишет (говоря, правда, о Dasein[2],

---

[1] переживание, событие *(нем.)*. — *Ред.*
[2] наличное бытие, здесь-бытие *(нем.)*. — *Ред.*

а не о сознании): «"Как" (essentia[1]) этого бытия, насколько вообще можно о нем говорить, нужно понимать через его бытие (existentia)». Это означает, что сознание не порождается как единичный случай абстрактной возможности, но, возникая в лоне бытия, создает и поддерживает свою сущность, то есть синтетическое строение своих возможностей.

Это означает также, что тип бытия сознания противоположен тому, который нам открывает онтологическое доказательство. Как сознание *невозможно* раньше бытия, но его бытие есть источник и условие всякой возможности, так его существование включает его сущность. Это удачно сформулировал Гуссерль, говоря о его "фактической необходимости". Чтобы была сущность удовольствия, надо, чтобы сначала был *факт* сознания этого удовольствия. И напрасно пытались ссылаться на так называемые *законы* сознания, развернутая совокупность которых образовала бы его сущность: закон — трансцендентный объект познания, может быть сознание закона, но не закон сознания. По тем же соображениям невозможно наделить сознание какой-либо иной мотивацией, нежели оно само. В противном случае потребовалось бы сказать, что сознание в той степени, в какой оно есть действие, себя не сознает. Это означало бы, что в некотором смысле оно было, не будучи сознанием бытия. Мы слишком часто впадали в эту иллюзию, которая из сознания делает нечто полубессознательное, или пассивность. Однако сознание во всем есть сознание. Итак, только сознание смогло бы устанавливать свои границы.

Эту самодетерминацию сознания нельзя понимать как генезис, как становление, так как тогда потребовалось бы предположить, что сознание предшествует своему собственному существованию. Нельзя также понимать это самосотворение как некий акт. В противном случае сознание было бы самосознанием акта, чего на самом деле нет. Сознание есть полнота существования и самодетерминация — его существенная особенность. Было бы благоразумно не злоупотреблять выражением "причина себя", которое позволяет допустить некую прогрессию, отношение себя-причины к себе-действию. Правильнее будет сказать просто: сознание существует посредством себя. Под этим нельзя понимать, что оно себя "извлекает из ничего". Не бывает "ничего" у сознания *до* самого сознания. "До" сознания можно понимать не иначе как полноту бытия, ни один из элементов которой (полноты) не может отослать к отсутствующему сознанию. Чтобы у сознания было ничто, нужно сознание, которое было и которого больше нет, и сознание-свидетель, которое полагает небытие первого сознания в синтезе узнавания. Сознание предшествует ничто и "извлекает себя" из бытия[2].

Может быть, трудно будет принять эти выводы. Но если на них посмотреть внимательнее, они окажутся вполне ясными. Парадокс не в том, что существуют вещи сами по себе, но в том, что нет ничего, кроме них. Что поистине немыслимо, так это пассивное существование,

---

[1] сущность (*лат.*). — *Ред.*

[2] Это отнюдь не означает, что сознание есть основа своего бытия. Напротив, как мы увидим далее, сознанию присуща полная случайность бытия. Мы только хотели отметить: 1) что у сознания нет причины; 2) что оно есть причина собственного способа бытия.

то есть существование, которое непрерывно продолжается, не имея силы ни родиться, ни сохранить себя. С этой точки зрения нет ничего более непонятного, чем принцип инерции. И в самом деле, откуда "появилось" сознание, если оно могло появиться из чего-то? Из глубин бессознательного, или физиологического. Но если спросить себя, как эти глубины в свою очередь могут существовать и откуда они берут свое существование, мы обнаружим, что возвратились к понятию пассивного существования, то есть мы абсолютно не смогли бы понять, как эти лишенные сознания данные, не возникающие из самих себя, могут упрочить свое существование и найти еще силу вызвать к жизни сознание. Именно на это и указывает большая популярность, которую получил аргумент "a contingentia mundi"[1].

Таким образом, отвергая примат познания, мы открыли *бытие* познающего и натолкнулись на абсолют, тот самый абсолют, которому рационалисты XVII века дали определение и который они логически сконструировали как объект познания. Но как раз именно потому, что имеют в виду абсолют существования, а не познания, теряет силу известное выражение, согласно которому познанный абсолют больше не абсолют, поскольку он становится относительным, вступая в отношение с имеющимся о нем знанием. Действительно, отныне абсолют не результат логической конструкции в области познания, но самый конкретный субъект опыта. И он вовсе не находится *в отношении* к этому опыту, потому что он сам и *есть* этот опыт. Следовательно, это не субстанциальный абсолют. Онтологическая ошибка картезианского рационализма состоит в непонимании того, что, если абсолют определяется как примат существования над сущностью, его уже нельзя трактовать как субстанцию. В сознании нет ничего субстанциального — это чистая "видимость" в том смысле, что она существует лишь в той мере, в какой являет себя. Но именно потому, что оно — чистая видимость, полная пустота (поскольку весь мир вне его), по причине тождества в нем видимости и существования его и можно рассматривать как абсолют.

4. Бытие percipi

Кажется, мы достигли границы нашего исследования. Мы превратили вещи в связанную целостность их проявлений, затем мы установили, что эти проявления требуют бытия, которое само больше не было бы видимостью. Percipi отсылает нас к percipiens, бытие которого открывается нам как сознание. Таким образом, мы достигли онтологической основы познания, первого бытия, которому являются все другие явления, абсолюта, в сравнении с которым всякий феномен относителен. Это вовсе не субъект в кантианском понимании, но сама субъективность, имманентность себя себе. Теперь уже мы избежали идеализма. Для него бытие измеряется познанием, что подчиняет его закону двойственности. Есть только *познаваемое* бытие — речь идет о самой мысли: мысль

---

[1] "от случайности мира" *(лат.)*.* — *Ред.*

является лишь в собственных произведениях, то есть мы всегда постигаем ее не иначе как значение готовых мыслей; и философ в поисках мысли должен изучать сформировавшиеся науки, чтобы извлечь ее оттуда в качестве условия их возможности. Напротив, мы уловили бытие, которое ускользает от познания и которое служит его основанием, мысль, которая совсем не дана как представление или значение готовых выражений, но которая схватывается непосредственно как она есть, и этот способ схватывания — не феномен познания, но сама структура бытия. Мы очутились теперь на почве гуссерлианской феноменологии, хотя сам Гуссерль не всегда оставался верен своей основной интуиции. Удовлетворены ли мы? Мы натолкнулись на трансфеноменальное бытие, но то ли это бытие, на которое указывал феномен бытия, бытие ли это феномена? Иначе говоря, хватит ли бытия сознания, чтобы обосновать бытие видимости именно как видимости? Мы оторвали бытие видимости от феномена, чтобы отдать его сознанию, и мы рассчитывали, что сознание потом возвратит видимости ее бытие. Каким образом? Исследование онтологических требований percipi позволит нам узнать это.

Сначала заметим, что есть бытие воспринимаемой вещи, поскольку она воспринимается. Даже если бы я хотел свести этот стол к синтезу субъективных впечатлений, по крайней мере необходимо отметить, что он себя открывает *в качестве стола* через этот синтез и что он представляет собой трансцендентную границу, основание и цель этого синтеза. Стол присутствует перед познанием и не может быть ассимилирован им, иначе он был бы сознанием, то есть чистой имманентностью, и исчез бы *как* стол. По той же самой причине, даже если принять, что его отделяет от синтеза субъективных впечатлений, через который его постигают, чисто логическое различие, он все-таки не может *быть* этим синтезом. Это означало бы его сведение к синтетической активности связи. Поскольку, однако, познаваемое не может раствориться в познании, надо признать за ним *бытие*. Это бытие, скажут нам, и есть percipi. Признаем с самого начала, что бытие percipi нельзя свести к бытию percipiens, то есть к сознанию, — так же, как стол не сводится к связи представлений. Самое большее, могли бы мы сказать, — оно имеет *отношение* к этому бытию. Но эта *относительноть* не освобождает нас от обзора бытия percipi.

Ну и вот, модус percipi — *пассивность*. Если, стало быть, бытие феномена состоит в его percipi, то это бытие — пассивность. Относительность и пассивность — таковы будут характерные структуры esse, поскольку это последнее сводится к percipi. Что такое пассивность? Я пассивен, когда меняюсь, не будучи ни источником, ни основой, ни творцом этого изменения. Следовательно, мое бытие поддерживает способ бытия, источник которого не оно само. Только для его поддержания необходимо еще, чтобы существовал я, и тем самым мое существование всегда находится вне пассивности. "Пассивно поддерживать", например, — это образ действий, который я *сохраняю* и который так же вовлекает мою свободу, как и "решительно отвергать". Если я навсегда должен быть "тем-кого-оскорбили", надо, чтобы я упорствовал в своем бытии, то есть чтобы я притворился таковым в своем существовании. Но тем

самым я, так сказать, за свой счет возобновляю свою обиду, я взваливаю ее на себя, я перестаю быть пассивным по отношению к ней. Отсюда такая альтернатива: или я не пассивен в своем бытии, и тогда я становлюсь основой своих привязанностей, даже если сначала я не был их источником; или я в своем существовании страдаю пассивностью, мое бытие есть бытие установившееся, и тогда все проваливается в ничто. Таким образом, пассивность есть феномен вдвойне относительный: относительный в сопоставлении с активностью того, кто действует, и с существованием того, кто страдает. Это предполагает, что пассивность не может затрагивать само бытие пассивно сущего. Она — отношение одного бытия к другому бытию, а не бытия к ничто. Нельзя представить, что percipere *воздействует* на perceptum[1] бытия, так как, чтобы подвергнуться воздействию, perceptum уже должно быть каким-то способом дано и существовать перед тем, как получить бытие. Можно понять *творение* при условии, что сотворенное бытие возобновляет себя, отрывается от создателя, чтобы тотчас замкнуться в себе и взять на себя свое бытие. Именно в этом смысле книга существует *наряду* со своим автором. Но если акт творения должен продолжаться до бесконечности, если сотворенное бытие поддерживается вплоть до своих мельчайших частиц, если у него нет никакой внутренней независимости, если оно *само в себе* ничего не представляет, тогда тварь никак не отличается от своего творца, она растворяется в нем; мы имеем дело с искаженной трансцендентностью, и создателю не остается даже иллюзорного выхода из своей субъективности[2].

Впрочем, пассивность пациента требует равной пассивности от агента. Именно это выражает принцип действия и противодействия как раз потому, что можно пожимать, сжимать, резать нашу руку, и наша рука может пожимать, резать, сжимать. Какую долю пассивности можно приписать восприятию, познанию? Они — целиком активность, целиком спонтанность. Именно потому, что восприятие есть чистая спонтанность, что к нему ничто не может примкнуть, сознание и не может ни на что действовать. Следовательно, esse est percipi потребовало, чтобы сознание, чистая спонтанность, которая не может ни на что *действовать*, давало бытие трансцендентному ничто, сохраняя в нем свое небытие бытия. Сколько нелепостей! Гуссерль пытался парировать эти возражения, вложив пассивность в *ноэзу*. Это и есть hylé[3], или чистый поток переживаемого и материя пассивных синтезов. Но этим он лишь добавил дополнительную трудность к тем, о которых мы упоминали. В самом деле, вот снова появляются эти нейтральные данные, невозможность которых мы только что показали. Без сомнения они не составляют "содержание" сознания, но остаются там, совершенно непонятно как. Действительно, hylé не может возникнуть из сознания, иначе оно стало бы прозрачным и не могло бы предложить той впечатляюще прочной основы, которую нужно преодолеть на пути к объекту. Но если оно не принадлежит сознанию, то откуда берет оно свое бытие и непрозрач-

---

[1] воспринимающее *(лат.)*. — *Ред.*

[2] По этой самой причине картезианская доктрина субстанции находит свое логическое завершение в спинозизме.

[3] материя, вещество, материал *(греч.)*. — *Ред.*

ность? Как оно может одновременно удерживать непрозрачную твердость вещей и субъективность мысли? Его esse не может к нему прийти из percipi, потому что оно не воспринимается, потому что сознание выходит за его пределы к объектам. Но если оно берет его только из себя, мы снова обретаем неразрешимую проблему отношения сознания к независимым от него сущим. И даже если согласимся с Гуссерлем, что есть гилетический слой ноэзы, то нельзя понять, как сознание может преодолеть это субъективное и выйти к объективности. Придавая hylé признаки вещи и признаки сознания, Гуссерль думал облегчить переход от одной к другому, но достиг только того, что создал гибридное бытие, которое сознание отвергает и которое нельзя сделать частью мира.

Однако, как мы видим, percipi предполагает, что закон бытия perceptum' а — относительность. Можно ли понимать это так, что бытие познаваемого релятивно по отношению к познанию? Что может означать относительность бытия для сущего, если не то, что это сущее находит свое бытие в другом, а не в себе, в сущем, *которое не есть оно само?* Конечно, было бы понятно, как бытие может быть внешним самому себе, если под этим иметь в виду, что оно есть *свое собственное* внешнее. Но здесь не тот случай. Воспринимаемое бытие находится перед сознанием, сознание не может до него добраться, а бытие больше не может проникнуть в сознание, и, поскольку оно отрезано от сознания, оно отрезано от своего собственного существования. Если сделать из него ирреальное в духе Гуссерля, это также ни к чему не приведет. Даже в качестве ирреального оно должно все же существовать.

Таким образом, два определения *относительности* и *пассивности,* которые могут обозначать способы бытия, ни в коем случае не применимы к самому бытию. Esse феномена не может быть его percipi. Трансфеноменальное бытие сознания не может обосновать трансфеноменальное бытие феномена. Ошибка феноменалистов заметна: с полным правом, превратив объект в связанный ряд его явлений, они предполагали свести его бытие к последовательности его способов проявления, и вот почему они его объясняли понятиями, которые применимы только к этим способам бытия, ибо обозначают отношения внутри множества уже существующих сущих.

5. Онтологическое доказательство

Бытию не воздают должного: мы думали избавиться от признания трансфеноменальности бытия феномена, потому что открыли трансфеноменальность бытия сознания. Совсем напротив, мы видим, что сама эта трансфеноменальность требует того же от бытия феномена. Есть "онтологическое доказательство", выводимое не из рефлексивного cogito, но из *дорефлексивного бытия* percipiens. Это мы и попытаемся сейчас изложить.

Всякое сознание есть сознание чего-то. Это определение сознания можно трактовать в двояком смысле: или мы понимаем под этим, что сознание образует бытие своего объекта, или это означает, что сознание по своей глубочайшей природе есть отношение к трансцендентному

бытию. Но первое значение этой формулы само себя уничтожает: сознавать что-либо значит находиться перед лицом конкретного и полного присутствия, которое *не есть* сознание. Без сомнения, возможно сознание и некоего отсутствия. Но это отсутствие с необходимостью проявляться на основе присутствия. А мы видели, что сознание есть настоящая субъективность и впечатление есть субъективная полнота. Но эта субъективность не могла выйти из себя для того, чтобы полагать трансцендентный объект, придавая ему полноту впечатления. Если, следовательно, хотят любой ценой, чтобы бытие феномена зависело от сознания, нужно, чтобы объект отличался от сознания не своим *присутствием,* но своим *отсутствием,* не своей полнотой, но своим ничто. Если бытие принадлежит сознанию, объект не есть сознание не в той мере, в какой он есть другое бытие, но в той, в какой он не есть бытие. Это — надежда на бесконечное, о котором мы уже говорили в первом разделе этого введения. У Гуссерля, например, одушевление гилетического ядра только теми интенциями, которые могут найти свое осуществление (Erfüllung) в этом hylé, оказалось недостаточным, чтобы выйти из этой субъективности. Подлинно объективирующие интенции — это пустые интенции, которые подразумевают, что по ту сторону предстоящего и субъективного явления — бесконечная совокупность ряда явлений. Согласимся, кроме того, что они их подразумевают, поскольку те никогда не могут быть даны все сразу. Именно принципиальная невозможность для бесконечного числа членов ряда, серии существовать одновременно перед сознанием, наряду с действительным отсутствием всех этих членов за исключением одного, и образует основу объективности. Будь эти впечатления в их бесконечном числе налицо, они слились бы в субъективности, но их отсутствие и дает им объективное бытие. Итак, бытие объекта есть чистое небытие. Оно определяет себя как *недостаток.* Это есть то, что себя скрывает, что в принципе никогда не будет дано, что вверяет себя ускользающим и сменяющимся видам. Но как небытие может быть основой бытия? Как отсутствующее и *ожидаемое* субъективное становится посредством этого объективным? Большая радость, которую я ожидаю, горе, которого страшусь, приобретают от этого факта определенную трансцендентность — я с этим согласен. Но эта трансцендентность в имманентности не выводит нас из субъективности. Верно, что вещи даны посредством видов, то есть посредством явлений. Верно, что каждое явление отсылает к другим явлениям. Но каждое из них поодиночке уже *трансцендентное бытие,* а не субъективно чувственная материя — *полнота бытия,* не какой-то недостаток — *присутствие,* не отсутствие. И напрасно фокусничают, пытаясь основать *реальность* объекта на субъективно чувственном изобилии и его *объективность* на небытии. Никогда объективное не будет вытекать из субъективного, трансцендентное из имманентного, бытие из небытия. Но, скажут нам, Гуссерль ведь и определяет сознание как трансцендентность. В самом деле: именно это он утверждает, в этом его важное открытие. Но с того момента, как он сделал из ноэмы нечто ирреальное, коррелятивное ноэзе, и esse которого есть percipi, он полностью изменяет своему основоположению.

Сознание есть сознание чего-то. Это значит, что трансцендентность составляет образующую структуру сознания, то есть сознание возникает

как *направленное на* бытие, которое не есть оно само. Именно это мы называем онтологическим доказательством. Могут, без сомнения, возразить, что это требование сознания не доказывает необходимости своего удовлетворения. Но это возражение теряет значение, если обратиться к анализу того, что Гуссерль называет интенциональностью, существенный признак которой он недооценил. Сказать, что сознание есть сознание чего-то, значит признать, что для сознания нет бытия вне строгой обязанности быть открывающей интуицией чего-то, то есть трансцендентного бытия. Если сначала задать чистую субъективность, то ей не только не удастся выйти из себя, чтобы установить объективность, но вдобавок "чистая" субъективность исчезнет вообще. Что можно в собственном смысле назвать субъективностью, так это сознание сознания. Но нужно, чтобы это сознание (бытия) сознания некоторым образом называлось, и оно может называться только открывающей интуицией, иначе оно ничто. Значит, открывающая интуиция предполагает открываемое. Абсолютная субъективность может образоваться не иначе, как перед лицом открываемого, имманентность может определить себя, только схватывая трансцендентное. Возможно, здесь найдут эхо кантовского опровержения проблематического идеализма. Но скорее следует вспомнить о Декарте. Мы находимся здесь в плоскости бытия, не познания: речь не о том, что феномены внутреннего чувства предполагают существование объективных и пространственных феноменов, а о том, что сознание предполагает в своем бытии бытие несознающее и трансфеноменальное. В особенности ни к чему не приведет ответ, что субъективность в действительности предполагает объективность и что субъективность сама себя образует, создавая объективное. Мы видели, что субъективность бессильна создать объективное. Сказать, что сознание есть сознание чего-то, значит сказать, что оно должно осуществляться как откровение-открываемое бытия, которое не есть сознание и которое выказывает себя как уже сущее, когда сознание его открывает.

Итак, мы отправлялись от чистой видимости и пришли к сплошному бытию. Сознание есть бытие, существование которого полагает сущность, и наоборот, оно есть сознание бытия, сущность которого подразумевает существование, то есть видимость которого требует *бытия*. Бытие повсюду. Конечно, мы могли бы применить к сознанию то определение, которое Хайдеггер сохраняет для Dasein, и сказать, что оно есть бытие, которое в своем бытии возбуждает вопрос о своем бытии, но потребовалось бы его дополнить и сформулировать примерно так: *сознание есть бытие, для которого в его бытии стоит вопрос о его бытии, поскольку это бытие предполагает иное, чем оно, бытие.*

Разумеется, это бытие есть не что иное, как трансфеноменальное бытие феноменов, а не ноуменальное бытие, которое прячется за ними. Это бытие данного стола, пачки табака, лампы, вообще бытие мира, который подразумевается сознанием. Оно просто требует, чтобы бытие *являющегося* не существовало *только постольку,* поскольку оно является. Трансфеноменальное бытие того, что *для сознания* есть *само в себе.*

6. Бытие-в-себе

Теперь мы можем сделать некоторые уточнения относительно *феномена бытия,* которого касались в наших предшествующих заметках. Сознание есть откровение-открываемое сущих, и сущие предстают перед сознанием на основе их бытия. Тем не менее особенность бытия сущего в том, что оно *само* не обнажает себя перед сознанием собственной персоной. У сущего нельзя отнять его бытие, бытие — всегда наличествующая основа сущего, оно в нем повсюду и нигде — в частности; нет бытия, которое не было бы бытием некоего способа бытия и которого нельзя было бы уловить в этом способе бытия, обнаруживающем и в то же время прячущем его. Во всяком случае сознание может всегда подняться над сущим, не совсем к его бытию, но к *смыслу* этого бытия. Это и позволяет назвать его онтико-онтологическим, поскольку фундаментальная особенность его трансценденции и есть трансцендирование онтического к онтологическому. Смысл бытия сущего, поскольку он себя раскрывает в сознании, и есть феномен бытия. У самого этого смысла есть бытие, на основе которого он себя обнаруживает. Именно с этой точки зрения можно понять известный аргумент схоластики, согласно которому во всяком предложении, касающемся бытия, есть порочный круг — поскольку всякое суждение о бытии уже предполагает бытие. Но в действительности порочного круга нет, так как нет необходимости вновь переходить от бытия этого смысла к его смыслу: смысл бытия подходит для бытия всякого феномена, включая его собственное бытие. Мы уже отмечали, что феномен бытия не есть бытие. Но он обозначает бытие и требует его — хотя, по правде говоря, онтологическое доказательство, о котором мы упомянули выше, не относится *специально* и *единственно* к нему: есть *некое* онтологическое доказательство, значимое для всей области сознания. Но этого доказательства хватит, чтобы оправдать все выводы, которые мы могли извлечь из феномена бытия. Феномен бытия, как всякий главный феномен, непосредственно раскрывается сознанию. Из него мы можем в любой момент извлечь то, что Хайдеггер называет доонтологическим пониманием, то есть не закрепляемым в понятиях и не получающим прояснения. Теперь, следовательно, нам предстоит обратиться к этому феномену и попробовать с его помощью установить смысл бытия. Нужно, однако, заметить:

1) что это прояснение смысла подходит только для бытия феномена. Бытие сознания совершенно иное, его смысл нуждается в особом прояснении, начиная с *откровения-открываемого* другого типа бытия, бытия-для-себя, которое мы далее определим и которое противопоставляет себя бытию-в-себе феномена;

2) что это прояснение смысла бытия-в-себе, которое мы в настоящий момент предпринимаем, может быть только предварительным. Виды, которые нам откроются, предполагают другие значения, которые нам нужно будет уловить и установить в дальнейшем. В частности, предшествующие размышления позволили различить две совершенно отрезанные друг от друга сферы: бытие *дорефлексивного cogito* и бытие *феномена.* Но хотя у понятия бытия есть, таким образом, та особен-

ность, что оно расколото на две не сообщающиеся сферы, нужно, однако, объяснить, как эти две сферы можно подвести под одну рубрику. Это вынуждает к обзору упомянутых типов бытия, и очевидно, что мы не способны будем как следует уловить смысл того или другого, если не сможем установить их подлинные отношения с понятием бытия вообще и отношения, которые их соединяют. Действительно, мы установили, исследуя неполагающее сознание себя, что бытие феномена не может ни в коем случае *действовать* на сознание. Этим мы устранили *реалистическую* концепцию отношений феномена к сознанию. Но, исследуя спонтанность нерефлексивного cogito, мы показали также, что сознание не может выйти из своей субъективности, если последняя ему была дана изначально, и что оно не может ни действовать на трансцендентное бытие, ни включать без противоречия элементы пассивности, необходимые для образования трансцендентного бытия из них: следовательно, мы устранили *идеалистическое* решение *этой проблемы*. Кажется, что мы закрыли за собой все двери и обречены рассматривать трансцендентное бытие и сознание как две замкнутые целостности без возможности сообщения между ними. Нам нужно будет показать, что проблема допускает другое решение по ту сторону реализма и идеализма.

Во всяком случае некоторые обстоятельства можно установить немедленно, поскольку они по большей части сами вытекают из того, о чем мы собираемся говорить.

Ясное усмотрение феномена бытия часто затемнялось весьма распространенным предрассудком, который мы называем креационизмом. Так как считали, что бытие миру дал Бог, то бытие всегда казалось зараженным какой-то пассивностью. Но творение ex nihilo[1] не может объяснить возникновение бытия, ибо если бытие понято как субъективность, пусть божественная, оно остается модусом внутрисубъективного бытия. Оно не могло бы там, в этой субъективности, составить даже *представления* о какой-либо объективности и, следовательно, не могло бы даже проникнуться *желанием* создать объективное. Впрочем, бытие, если его полагают вне субъективного внезапно, как бы ударом молнии, по выражению Лейбница, могло бы утвердиться как бытие только вопреки своему творцу, иначе оно основывало бы себя в нем. Теория непрерывного творения, лишая бытие того, что немцы называют Selbständigkeit[2], заставляет его рассеяться в божественной субъективности. Если бытие существует перед лицом Бога, значит у него есть собственная опора, значит оно не содержит ни малейшего следа божественного творения. Одним словом, бытие-в-себе, даже если бы оно было сотворено, *необъяснимо* посредством творения, ибо оно возобновляет свое бытие по ту сторону творения. Это равнозначно тому, что бытие несотворимо. Но отсюда нельзя заключить, что бытие себя творит. Это предполагало бы, что оно предшествует себе. Бытие не может быть causa sui[3] наподобие сознания. Бытие есть *само по себе*. Это означает, что оно — не пассивность и не активность. И то, и другое — понятия

---

[1] из ничего *(лат.)*. — *Ред.*
[2] самостоятельность *(нем.)*. — *Ред.*
[3] причина самого себя *(лат.)*. — *Ред.*

человеческие и обозначают способы или орудия человеческого поведения. Активность есть тогда, когда сознающее бытие распоряжается средствами ввиду какой-либо цели. А пассивными мы называем объекты, над которыми упражняется наша деятельность, поскольку они не намечают самопроизвольно ту цель, которой мы их заставляем служить. Одним словом, человек активен, а средства, которые он использует, называются пассивными. В применении к абсолюту эти понятия теряют всякое значение. В частности, бытие не активно: для того, чтобы были цель и средства, нужно быть бытию. Еще сильнее довод в пользу того, что бытие не может быть пассивным, так как, чтобы быть пассивным, нужно быть. Густота в себе бытия находится по ту сторону активного и пассивного. Бытие также — по ту сторону отрицания и утверждения. Утверждение — всегда утверждение чего-то, то есть утверждающий акт отличается от утверждаемого предмета. Но если допустить утверждение, в котором утверждаемое только что заполнило утверждающее и совпало с ним, то это утверждение не может утвердиться из-за излишней полноты и моментально наступающей неотделяемости ноэмы от ноэзы. Именно здесь и есть бытие, если мы его определяем по отношению к сознанию, чтобы сделать наши идеи яснее: оно есть ноэма в ноэзе, то есть принадлежность себе без малейшего зазора. С этой точки зрения его нельзя будет назвать "имманентностью", так как имманентность есть, несмотря ни на что, *отношение* к себе — это самый мизерный откат от себя к себе, который только можно ухватить, но бытие не есть отношение к себе, оно *само по себе*. Оно — имманентность, которая не может осуществляться, утверждение, которое не может утвердиться, действенность, которая не может действовать, потому что вконец заросла жиром. Все обстоит так, как если бы для того, чтобы вызволить утверждение себя из недр бытия, нужно было освободиться от сдавливания бытием. Не думаем, впрочем, что бытие есть некое недифференцированное утверждение себя: недифференцированность-в-себе находится по ту сторону бесконечности утверждений себя в той мере, в какой есть бесконечное число способов утвердиться. Мы резюмируем эти первые результаты, говоря, что *бытие есть в себе*.

Но если бытие есть в себе, это значит, что оно не отсылает к себе как сознание себя: оно есть это *себе,* поскольку непрерывная рефлексия, которая образует *себе,* основывается на тождестве. Вот почему бытие есть по ту сторону *себя,* и наша первая формула может быть только приближением, вызванным требованиями языка. В действительности, бытие непрозрачно для самого себя как раз потому, что оно наполнено собой. Это мы выразили лучше, говоря, что *бытие есть то, что оно есть*. Эта формула, на первый взгляд, строго аналитическая. На самом деле она далека от сводимости к принципу тождества, безусловному принципу всех аналитических суждений. Для начала скажем, что она обозначает особенную область бытия: это область *бытия-в-себе*. Мы увидим, что бытие *для-себя,* напротив, определяется как сущее тем, что оно не есть, и не сущее тем, что оно есть. Речь здесь идет, стало быть, о региональном и в качестве такового — о синтетическом принципе. Кроме того, надо противопоставить эту формулу: бытие-в-себе есть то, что оно есть, — другой, которая обозначает бытие сознания; последняя,

как мы это увидим, гласит: сознание *должно быть* тем, что оно есть. Это снова нас учит тому особому значению, которое нужно придавать слову "есть" в предложении: бытие *есть* то, что оно есть. С того момента как возникают сущие, которые должны быть тем, что они есть, факт бытия того, что есть, перестает быть только аксиоматическим: это уже принцип случайности бытия-в-себе. В этом смысле принцип тождества, принцип аналитических суждений есть также региональный, синтетический принцип бытия. Он обозначает непрозрачность бытия-в-себе. Эта непрозрачность не вытекает из нашего *положения* по отношению к в-себе в том смысле, в каком мы обязательно *узнали* бы о нем и *наблюдали бы* его, раз мы находимся "вне". У бытия-в-себе вовсе нет *внутри,* которое противопоставлялось бы некоторому *вне* и которое было бы аналогично суждению, закону, сознанию себя. У в-себе нет сокровенного: оно *сплошное.* В каком-то смысле его можно представить как синтез. Но это самый нерасторжимый синтез из всех, синтез себя с собой. Из этого явно следует, что бытие изолировано в своем бытии и что оно не поддерживает никаких отношений с тем, что не оно. Переходы, события, все то, что позволяет сказать, что бытие еще не есть то, чем оно будет, и что оно уже есть то, что оно не есть, — во всем этом ему в принципе отказано. Так как бытие есть бытие становления, оно находится по ту сторону становления. Оно есть то, что оно есть; это значит, что само по себе оно не может даже не быть бытием того, что оно не есть: в самом деле, мы видим, что оно не скрывает никакого отрицания. Оно — полная положительность. Оно, стало быть, не знает *изменчивости.* Оно никогда не полагает себя в качестве *иного,* чем иное бытие. Оно не может поддерживать никакого отношения с иным. Оно само безгранично и исчерпывается бытием. С этой точки зрения, как мы увидим позже, оно в принципе ускользает от времени. Оно есть и, когда оно обваливается, нельзя даже сказать, что его больше нет, или, по крайней мере, сознание может его сознавать как уже не сущее, потому что оно во времени. Но само бытие не существует как недостаток там, где оно было: полнота позитивности бытия вновь образуется на месте обвала. Оно было, а теперь налицо другие сущие — вот и все.

Наконец, и это будет наш третий признак, бытие-в-себе *есть.* Это значит, что бытие нельзя ни образовать из возможного, ни свести к необходимому. Необходимость относится к связи идеальных предложений, но не к связи сущих. Феноменальное сущее никогда нельзя образовать из другого сущего, поскольку оно сущее. Именно это называют *случайностью* бытия-в-себе. Но бытие-в-себе нельзя также вывести и из *возможного.* Возможное есть структура *для-себя,* то есть оно принадлежит к другой области бытия. Бытие-в-себе никогда не бывает ни возможным, ни невозможным, оно *есть.* Это и выражает сознание в антропоморфических терминах. Говорят, что бытие-в-себе *излишне,* то есть сознание абсолютно не в состоянии вывести его *из чего-либо* — ни из другого бытия, ни из возможного или из необходимого закона. Несотворенное, бессмысленное, никак не связанное с иным бытием, бытие-в-себе излишне на веки вечные.

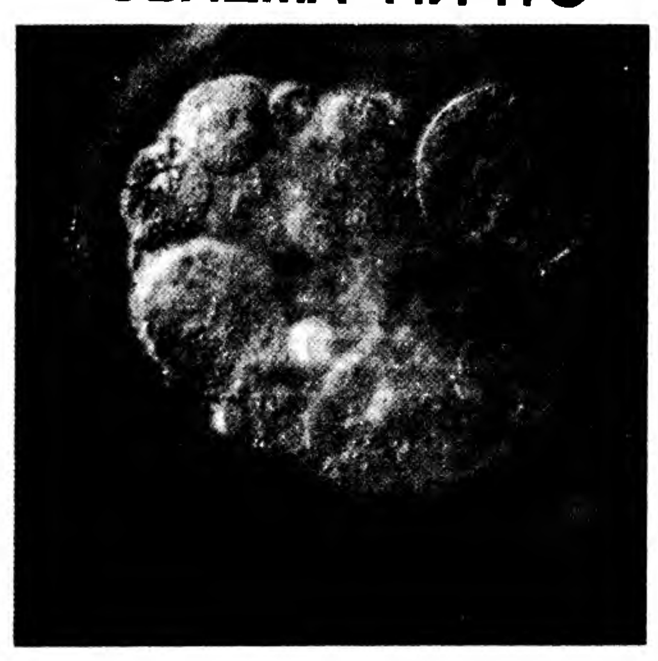
Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть. Вот три признака, которые предварительное рассмотрение феномена бытия поз-

воляет присвоить бытию феноменов. Пока что мы не можем продвинуть наше исследование дальше. И не рассмотрение бытия-в-себе, которое всегда есть то, что оно есть, позволит нам установить и объяснить его отношения с бытием-для-себя. Итак, мы исходили из "явлений" и постепенно шли к тому, чтобы выделить два типа — бытия-в-себе и для-себя, о которых мы имели еще поверхностные и неполные сведения. Множество вопросов остается пока без ответа. Каков глубинный *смысл* этих двух типов бытия? На основании каких соображений и тот и другой принадлежат *бытию* вообще? Каков смысл бытия, поскольку оно включает в себя эти две совершенно отрезанные друг от друга области бытия? Если идеализм и реализм провалились, объясняя отношения, которые фактически объединяют эти области, не подлежащие соединению, какое другое решение можно дать этой проблеме? И как бытие феномена может быть трансфеноменальным?

Пытаясь ответить на данные вопросы, мы и написали это произведение.

Часть первая

ПРОБЛЕМА НИЧТО



Глава I

ИСТОЧНИК ОТРИЦАНИЯ

1. Вопрос

Наши исследования привели нас в недра бытия. Но они же и завели в тупик, поскольку мы не смогли установить связь между двумя областями бытия, которые обнаружили. Несомненно, мы выбрали не тот угол зрения для проведения расследования. Декарт оказался перед аналогичной проблемой, когда занимался отношением души и тела. Он тогда советовал искать решение этой проблемы на почве действительности, где мыслящая субстанция действует в единстве с протяженной, то есть в воображении. Его совет драгоценен. Конечно, мы озабочены не тем и понимаем воображение не так, как Декарт, но что можно сохранить, так это его нежелание сначала разделить два термина отношения, чтобы потом попытаться их снова соединить: отношение есть синтез. Следовательно, *результаты* анализа не перекрываются *моментами* этого синтеза. Г-н Лапорт говорит, что абстрагируют тогда, когда представляют в отдельности то, что вовсе не может существовать отдельно. Конкретное, напротив, есть целостность, которая может существовать только сама по себе. Гуссерль того же мнения: для него красное есть абстрактное, так как цвет не может существовать без фигуры. Зато "вещь" со всеми ее пространственно-временными определениями есть нечто конкретное. С этой точки зрения сознание есть нечто абстрактное, поскольку оно содержит в-себе как онтологическое начало в самом себе и, соответственно, феномен есть тоже абстрактное, потому что он должен "явиться" сознанию. Конкретное — не что иное, как синтетическая целостность, в которой сознание как феномен образует лишь один из моментов. Конкретное и есть человек в мире, то особое объединение человека с миром, которое Хайдеггер, например, называет "бытие-в-мире". Вопрошать "опыт" об условиях его возможности, как это делает Кант, совершать феноменологическую редукцию, как это делает Гуссерль, который превратил мир в ноэматический коррелят сознания, — значит произвольно начинать с абстрактного. Но восстановить конкретное посредством сложения или организации элементов, которые от него абстрагированы, удастся не больше, чем в системе Спинозы получить субстанцию из бесконечного сложения ее модусов. Отношение между областями бытия есть простое разбрызгивание, сделавшееся частью их структуры. Мы раскрываем его с первого осмотра. Достаточно открыть глаза и со всей наивностью вопрошать эту целостность, которая есть человек-в-мире. Описывая эту целостность, мы и могли бы ответить на следующие два вопроса: 1) Что это за синтетическое отношение, которое мы называем бытием-в-мире? 2) Какими

должны быть человек и мир, чтобы между ними это отношение было возможно? По правде говоря, оба вопроса переходят друг в друга, и мы не надеемся ответить на них по отдельности. Но всякий человеческий образ действия, будучи поведением человека в мире, может сразу выдать нам человека, мир и отношение, которое их объединяет, только при условии, чтобы мы рассматривали эти формы поведения в качестве объективно постигаемых реальностей, а не как субъективные привязанности, открывающиеся только рефлексии.

Мы не ограничимся исследованием какого-либо одного образа действия. Напротив, мы попытаемся описать многие из них, и, переходя от одного к другому, проникнуть в глубокий смысл отношений "человек-мир". Но прежде всего условимся выбрать наиглавнейший способ действий, который мог бы служить нам путеводной нитью исследования.

А ведь сам поиск дает нам желанный образ действия. Этот человек, каков есть *я*, если я уловил его таким, каков он есть в этот момент в мире, — удерживает, я свидетельствую, перед лицом бытия установку вопрошания. В тот самый момент, когда я спрашиваю: "Есть ли образ действия, который мог бы раскрыть мне отношение человека к миру?" — я ставлю некий вопрос. Этот вопрос я мог бы рассматривать объективно, поскольку неважно, сам ли я задаю его или мой читатель спрашивает вместе со мной. Но, с другой стороны, он (вопрос) — не просто объективная совокупность слов, начертанных на этой странице: он безразличен к знакам, с помощью которых его выражают. Словом, это человеческая установка, наделенная смыслом. Что раскрывает нам эта установка?

Во всяком вопросе мы удерживаем себя перед лицом бытия, которое вопрошаем. Следовательно, всякий вопрос предполагает бытие, которое спрашивает, и бытие, которое спрашивают. Он не есть первоначальное отношение человека к бытию-в-себе, а, напротив, удерживается в пределах этого отношения и предполагает его. С другой стороны, мы спрашиваем вопрошаемое бытие *о* чем-то. Это, *о чем* я спрашиваю бытие, причастно трансцендентности бытия: я спрашиваю бытие относительно его способов бытия или о его бытии. С этой точки зрения вопрос есть разновидность ожидания: я ожидаю ответа от вопрошаемого бытия. Это значит, что на основе довопрошающего знакомства с этим бытием я ожидаю от него раскрытия его бытия и его способа бытия. Ответом будет некоторое "да" или какое-то "нет". Именно существование этих двух одинаково объективных и противоречащих возможностей в принципе отличает вопрос от утверждения или отрицания. Есть вопросы, которые не допускают, по-видимому, отрицательного ответа, например, вопрос, который мы поставили выше: "Что раскрывает нам эта установка?" Но в действительности на вопросы этого типа всегда можно ответить: "ничто" или "никто" или "никогда". Таким образом, в тот самый момент, когда я спрашиваю: "Есть ли образ действия, который мог бы раскрыть мне отношение человека к миру?" — я *в принципе* допускаю возможность отрицательного ответа, как, например: "Нет, такого образа действия не существует". Это означает, что мы соглашаемся поставить себя перед лицом трансцендентного факта несуществова-

ния такого образа действия. Может быть, не захотят поверить в объективное существование небытия, просто скажут, что этот факт в данном случае отсылает меня к моей субъективности. Я узнáю от трансцендентного бытия, что искомый образ действия — чистая фикция. Но с самого начала называть этот образ действия чистой фикцией — значит замаскировать отрицание, не избавившись от него. "Бытие чистой фикции" здесь равнозначно "не быть ничем, кроме фикции". Далее разрушить реальность отрицания — значит заставить исчезнуть реальность ответа. Этот ответ в действительности и есть само бытие, которое мне его дает, оно же раскрывает мне и отрицание. Значит, для спрашивающего существует постоянная и объективная возможность отрицательного ответа. По отношению к этой возможности спрашивающий, поскольку он спрашивает, ставит себя в неопределенное положение: он *не знает,* будет ли ответ утвердительным или отрицательным. Таким образом, вопрос есть мост, наведенный между двумя видами небытия: небытием знания в человеке и возможностью небытия в трансцендентном бытии. Наконец, вопрос предполагает существование истины. Самим вопросом спрашивающий утверждает, что он ожидает объективного ответа — такого, чтобы мы могли сказать: "Это так, а не иначе". Одним словом, истина в качестве дифференциации бытия вводит третье небытие как детерминанту самого вопроса — небытие ограничения. Это тройное небытие обусловливает всякое вопрошание, в особенности вопрошание метафизическое, которое и есть *наше* вопрошание.

Мы отправились на поиск бытия и нам показалось, что серия вопрошаний бытия привела нас к его средоточию. Так вот, взгляд, брошенный на само вопрошание в момент, когда мы думаем достичь цели, внезапно открывает нам: мы окружены ничто. Именно постоянная возможность небытия вне нас и в нас обусловливает наши вопросы о бытии. И небытие еще и набрасывает контуры ответа: то, чем бытие *будет,* с необходимостью поднимается на основе того, что оно *не есть.* Каким бы ни был ответ, он может быть сформулирован так: "Бытие есть *это* и вне этого — *ничто*".

Таким образом, перед нами появляется новая составляющая реальности: небытие. Тем самым проблема усложняется, так как мы должны исследовать не только отношения человеческого бытия с бытием-в-себе, но также отношения бытия с небытием и отношения человеческого небытия с трансцендентным небытием. Но присмотримся получше.

2. Отрицания

Естественно, нам возразят, что бытие-в-себе не может дать отрицательных ответов. Не сами ли мы сказали, что оно находится по ту сторону как утверждения, так и отрицания? Впрочем, обычный опыт, кажется, не раскрывает нам небытие. Я думаю, что в моем бумажнике полторы тысячи франков, а я нахожу там только тысячу триста. Это вовсе не значит, скажут нам, что опыт обнаружил небытие пятнадцати сотен франков, но просто, что я насчитал тринадцать билетов по сто

франков. Отрицание, собственно говоря, приписывается мне, оно появится только на уровне акта суждения, посредством которого я произвожу сравнение между ожидаемым результатом и результатом полученным. Так, отрицание было бы просто качеством суждения, а ожидание вопрошающего — ожиданием ответа-суждения. Что касается Ничто, то его источником стали бы отрицательные суждения. Это было бы понятие, устанавливающее трансцендентное единство всех этих суждений, пропозициональная функция типа: "*x* не есть". Видно, куда ведет эта теория: вас побуждают снова отметить, что бытие-в-себе есть полная положительность и не содержит в себе самом никакого отрицания. Это отрицательное суждение, с другой стороны, в качестве субъективного акта строго уподобляется суждению утвердительному: незаметно, например, чтобы Кант отличал в своем внутреннем построении отрицательный акт суждения от утвердительного, — в обоих случаях действует синтез понятий; просто этот синтез, который является конкретным и полным событием психической жизни, выражен здесь посредством связки "есть", а там — посредством связки "не есть". Таким же образом ручная операция разборки (разделения) и ручная операция сборки (соединения) суть два объективных образа действия, которым присуща та же самая эмпирическая реальность. Следовательно, отрицание будет "в конце" суждения, не будучи, тем не менее, "в" бытии. Оно — ирреальное, внедренное между двумя полными реальностями, ни одна из которых не берет его на себя: бытие-в-себе, вопрошаемое относительно отрицания, отсылает к суждению, поскольку оно не что иное, как то, что оно есть, и суждение, эта цельная психическая позитивность, отсылает к бытию, поскольку формулирует отрицание, касающееся бытия и, стало быть, трансцендентное. Отрицание — результат конкретных психических операций, — поддерживаемое в своем существовании этими операциями, не способно существовать само по себе, его существование — это ноэматический коррелят, его esse как раз пребывает в его percipi. И Ничто — концептуальное единство отрицательных суждений — не будет иметь ни малейшей реальности, кроме той, которую стоики приписывали своему "лектону"*. Можем ли мы принять эту концепцию?

Этот вопрос можно поставить в следующих словах: есть ли отрицание как структура суждения источника ничто или, наоборот, ничто как структура реального есть источник и основание отрицания? Так, проблема бытия отсылает нас к проблеме вопроса как человеческой установки, а проблема вопроса отсылает к проблеме бытия отрицания.

Очевидно, что небытие всегда возникает в рамках человеческого ожидания. Именно потому, что я ожидаю найти полторы тысячи франков, я нахожу *не более чем* тысячу триста. Потому, что физик *ожидает* именно такого подтверждения своей гипотезы, природа может сказать ему нет. Следовательно, было бы напрасным отвергать, что отрицание появляется на первоначальной основе отношения человека к миру: мир не обнаружит различных форм небытия иначе, как перед тем, кто сначала положил их как возможности. Но означает ли это, что указанные формы небытия должны быть сведены к чистой субъективности? И значит ли это, что им нужно придать значение и способ существования "лектона" стоиков, гуссерлевской ноэмы? Мы так не считаем.

Прежде всего неверно, что отрицание есть только качество суждения: вопрос формулирует себя с помощью вопросительного суждения, но он не есть суждение. Это образ действия до суждения. Я могу спрашивать взглядом, жестом; спрашивая, я занимаю определенную позицию по отношению к бытию, и это отношение к бытию само бытийственно, суждение же всего лишь необязательный способ выражения. Нет необходимости также и в *человеке*, которого стали бы расспрашивать о бытии: эта концепция вопроса, делая из него интерсубъективный феномен, отрывает его от бытия, которому он принадлежит, и отпускает на простор чистой модальности диалога. Надо понять, что вопрос в диалоге есть, напротив, особый вид в жанре "вопрошания" и что вопрошаемое бытие не выступает сначала как мыслящее бытие: если мой автомобиль неисправен, то я опрашиваю как раз *карбюратор, свечи* и т. д.; если мои часы остановились, я могу спросить часового мастера о причинах этого, но сам часовой мастер будет ставить вопросы к механизму часов. То, что я ожидаю от карбюратора, а часовой мастер — от колесиков часов, вовсе не есть суждение. Это раскрытие бытия, на основе которого можно сформулировать суждение. И если я *ожидаю* раскрытия бытия, значит я подготовлен одновременно к возможности небытия. Если я вопрошаю карбюратор, значит я считаю возможным, что в карбюраторе *"ничего нет"*. Таким образом, мой вопрос по своей природе включает определенное понимание небытия до суждения. Сам по себе он есть отношение бытия к небытию на основе первоначальной трансцендентности, то есть отношения бытия к бытию.

Если, впрочем, собственная природа вопрошания затемнена тем фактом, что вопросы ставятся одним человеком перед другими людьми, то нужно отметить, что многочисленные способы действия, не относящиеся к суждениям, представляют в своей первоначальной чистоте это непосредственное понимание небытия на основе бытия. Если мы рассматриваем, например, *разрушение*, нам нужно будет признать, что это *деятельность*, которая, без сомнения, смогла бы использовать суждение как инструмент, но которую нельзя определить как всецело или даже в основном судительную. Однако она имеет ту же самую структуру, что и вопрошание. В определенном смысле, конечно, человек есть единственное бытие, посредством которого может быть совершено разрушение. Образование горных складок, буря не разрушают, или, по крайней мере, они не разрушают *непосредственно:* они просто изменяют распределение масс существующих вещей. Их не *меньше* после бури, чем перед ней. Есть *другая вещь*. И даже это выражение не подходит, так как, чтобы полагать нечто иное, необходим свидетель, который мог бы каким-либо способом удерживать прошлое и сравнивать его с настоящим в форме *"больше нет"*. В отсутствие этого свидетеля существует бытие как перед бурей, так и после нее, и это все. И если циклон может принести смерть некоторым живым существам, то эта смерть будет разрушением лишь постольку, поскольку она переживается как таковая. Чтобы произошло уничтожение, необходимо вначале отношение человека к бытию, то есть трансцендентность. И в рамках такого отношения необходимо, чтобы человек постигал *некоторое* бытие как разрушаемое. Это предполагает ограничивающее вырезание бытия в бытии, то, что, как мы это видели

в отношении истины, уже есть ничтожение. Рассматриваемое бытие есть *это*, и вне этого — *ничто*. Артиллерист, которому определили цель, тщательно наводит пушку в данном направлении, *исключая* все остальные. Но это еще ничего не значило бы, если бы бытие не открылось как *хрупкое*. А что такое хрупкость, как не вероятность небытия для данного бытия в определенных обстоятельствах? Бытие хрупко, если носит в своем бытии определенную возможность небытия. Но опять-таки, хрупкость *приходит* к бытию как раз через человека, так как условие хрупкости — индивидуализирующее ограничение, о котором мы сейчас упомянули. Хрупким является *некое* бытие, а не *все* бытие, которое находится по ту сторону всякого возможного разрушения. Таким образом, отношение индивидуализирующего ограничения, которое человек поддерживает с *неким* бытием на основе своего первичного отношения с бытием, вносит хрупкость в это бытие как постоянную возможность небытия. Но это не все: чтобы могла существовать разрушимость, человек должен определиться перед этой возможностью небытия или позитивно, или негативно. Нужно, чтобы он принял необходимые меры для ее реализации (собственно разрушение) или посредством отрицания небытия для утверждения его всегда лишь на уровне простой возможности (меры защиты). Таким образом, именно человек делает города разрушающимися, поскольку полагает их в качестве хрупких и дорогих и поэтому принимает совокупность мер для их охраны. И как раз в силу наличия этих мер подземный толчок или вулканическое извержение могут *разрушить* города или человеческие постройки. Главный смысл и цель войны и содержатся в самой незначительной постройке человека. Нужно, следовательно, признать, что разрушение есть по существу дело человека и что *именно человек* разрушает свои города посредством подземных толчков или непосредственно, разрушает свои суда посредством циклонов или непосредственно. Но в то же время надо сознаться, что разрушение предполагает и понимание ничто как такового до всякого суждения и способ действия перед *лицом* ничто. Кроме того, разрушение, хотя и приходит к бытию посредством человека, есть *некий объективный факт*, а не мысль. Именно в бытии этой японской вазы заложена хрупкость, и ее разрушение было бы необратимым и абсолютным событием, которое я мог бы только констатировать. Есть трансфеноменальность небытия, так же как и бытия. Следовательно, исследование способа действия "разрушения" приводит нас к тем же самым результатам, что и исследование вопрошающего поведения.

Но если мы хотим решить наверняка, нужно только рассмотреть отрицательное суждение в себе самом и спросить себя, заставит ли оно обнаружить небытие в недрах бытия, или ограничится выражением предшествующего открытия. Я встречаюсь с Пьером в четыре часа. Я прихожу с опозданием на четверть часа. Пьер всегда точен, будет ли он ждать меня? Я рассматриваю зал, посетителей и говорю: "Его здесь нет". Есть ли интуиция отсутствия Пьера или отрицание вступает только вместе с суждением? На первый взгляд, кажется абсурдным говорить здесь об интуиции, поскольку не может быть интуиции *ничто*, а отсутствие Пьера и является этим ничто. Однако обыденное сознание свидетельствует об этой интуиции. Не говорят ли, например: "Я только что видел,

что его здесь нет"? Идет ли здесь речь о простом перемещении отрицания? Рассмотрим это поближе.

Конечно, кафе само по себе с его посетителями, столами, диванчиками, зеркалами, светом, прокуренным воздухом, шумом голосов, складываемых блюдец, шагов есть полнота бытия. И все отдельные интуиции, которые я могу иметь, наполнены этими запахами, звуками, цветами, всеми феноменами, имеющими трансфеноменальное бытие. Точно так же действительное присутствие Пьера в месте, которого я не знаю, есть тоже полнота бытия. Кажется, что мы находим полноту повсюду. Но нужно заметить, что в восприятии форма всегда образуется на каком-то фоне. Никакой объект, никакая группа объектов не предназначены специально для того, чтобы стать фоном и формой: все зависит от направления моего внимания. Когда я вхожу в это кафе, чтобы найти здесь Пьера, все объекты кафе образуют фон, на котором дан Пьер, перед тем как появиться. И это превращение кафе в фон есть первое ничтожение. Каждый элемент комнаты — лицо, стол, стул, укромный уголок — выделяется на фоне, образованном целостностью других объектов, и погружается в индифферентность этого фона, расплывается на этом фоне. Ибо фон есть то, что видится сверх того, что образует объект лишь бокового зрения. Таким образом, это первое ничтожение всех форм, возникающих и поглощающихся полной равноценностью фона, есть необходимое условие явления основной формы, которой выступает здесь личность Пьера. И это ничтожение моей интуиции, я — свидетель последовательного исчезновения всех объектов, которые рассматриваю, в особенности физиономий, на которых я задерживаюсь на мгновение ("не это ли Пьер?") и которые тотчас распадаются как раз потому, что это "не лицо" Пьера. Если бы я все-таки нашел, наконец, Пьера, моя интуиция получила бы твердое наполнение, я был бы внезапно загипнотизирован его лицом, и все кафе скромно организовалось бы вокруг него. Но Пьера-то здесь и нет. Это вовсе не означает, что я обнаруживаю его отсутствие в каком-то определенном месте заведения. В действительности Пьер отсутствует во всем кафе; его отсутствие замораживает кафе в его рассеянном состоянии, кафе остается *фоном*. Оно пребывает, предлагая себя как недифференцированное целое лишь моему боковому зрению, оно соскальзывает на задний план и продолжает свое ничтожение. Оно делает себя только фоном для определенной формы, оно несет ее повсюду впереди себя, оно повсюду показывает мне ее, и эта форма, постоянно проскальзывающая между моим взглядом и твердыми, реальными объектами кафе, как раз и есть постоянное исчезновение, это и есть Пьер, возносящийся как ничто на фоне ничтожения кафе. Таким образом, то, что дано интуиции, и есть мигание ничто, это — ничто фона, ничтожение которого вызывает форму, требует ее появления и эта форма — ничто, она скользит как *некое* небытие по поверхности фона. То, что служит основой суждения: "Пьера здесь нет", и есть, следовательно, интуитивное постижение двойного ничтожения. И, конечно, отсутствие Пьера предполагает первичное мое отношение к этому кафе; есть бесконечное число людей, которые не имеют отношения к этому кафе за неимением реального ожидания, которое установило бы их отсутствие. Но я как раз надеюсь увидеть Пьера, и мое ожидание

привело к отсутствию Пьера как реальному событию, относящемуся к этому кафе, теперь объективным фактом является то, что это отсутствие я *открыл,* и оно выступает как синтетическое отношение Пьера к помещению, в котором я его ищу: отсутствующий Пьер *посещает* это кафе, являясь условием его ничтожащего превращения в *фон*. Напротив, суждения, которые я могу, забавляясь, потом сформулировать, типа "Веллингтона нет в этом кафе, Поля Валери также там нет, и т. д.", суть чисто абстрактные значения, чистые приложения принципа отрицания без реального основания и действенности и не доходят до установления *реального* отношения между кафе, Веллингтоном или Валери: отношение "нет" — здесь просто *мысленное*. Этого достаточно, чтобы показать, что небытие не приходит к вещам благодаря суждению отрицания: напротив, именно суждение отрицания обусловливается и поддерживается небытием.

Как, впрочем, могло быть по-иному? Как мы смогли бы даже понять отрицательную форму суждения, если все есть полнота бытия и положительность? Мы думали в какой-то момент, что отрицание может появиться из сравнения, устанавливаемого между ожидаемым результатом и полученным результатом. Но посмотрим на это сравнение. Вот первое суждение, психический конкретный и позитивный акт, который констатирует факт: "В моем бумажнике имеется 1300 франков", а вот другое, которое является не чем иным, как также констатацией факта и утверждением: "Я ожидал найти там 1500 франков". Это, стало быть, реальные и объективные факты, позитивные психические события, утвердительные суждения. Где может найти место отрицание? Считают, что оно есть простое применение категории? Хотят, чтобы уму как таковому была присуща категория *нет* как форма отбора и разделения? Но в этом случае устраняют малейшее подозрение на отрицательность отрицания. Если допустить, что категория "нет", категория, существующая в уме *фактически,* положительный и конкретный метод для разбора и систематизации наших знаний, внезапно вступает в дело в присутствии определенных утвердительных суждений и что она внезапно накладывает свой отпечаток на некоторые наши мысли, вытекающие из этих суждений, то тщательно устраняется всякая негативная функция отрицания. Ибо отрицание есть отказ от существования. Посредством него бытие (или способ бытия) полагается, потом отбрасывается в ничто. Если отрицание есть категория, если оно лишь затычка, безучастно вставляемая в некоторые суждения, то откуда возьмется у него способность ничтожить бытие, заставить его внезапно появиться и получить имя, чтобы отбросить в небытие? Если предшествующие суждения констатируют факт как то, что мы взяли в качестве примера, нужно, чтобы отрицание было свободным изобретением, нужно, чтобы оно оторвало нас от той стены позитивности, к которой мы прижаты: это резкий выход из непрерывности, который ни в коем случае не может *следовать* из предшествующих суждений, событие своеобразное и необратимое. Но мы находимся отныне в сфере сознания. А сознание может произвести отрицание только в форме сознания отрицания. Никакая категория не может "обитать" в сознании и существовать там в форме вещи. *Нет,* в качестве быстрого интуитивного открытия, является как сознание

(бытия), сознание нет. Одним словом, если повсюду бытие, то не только Ничто, как это допускает Бергсон, непостижимо: из бытия никогда не получить отрицания. Для того чтобы можно было сказать *"нет"*, необходимо постоянное присутствие небытия в нас и вне нас, когда ничто *преследует* бытие.

Но откуда приходит ничто? И если оно главное условие вопрошающего поведения и вообще всякого философского или научного дознания, каково же исходное отношение человеческого бытия к ничто, каково исходное ничтожащее поведение?

3. Диалектическая концепция ничто

Еще слишком рано, чтобы мы могли требовать выявления *смысла* этого ничто, перед которым нас вдруг вытолкнуло вопрошание. Но есть некоторые уточнения, которые мы могли бы дать сейчас. Было бы неплохо, в частности, определить отношения бытия с преследующим его небытием. Действительно, мы констатировали определенный параллелизм между образом действия человека перед бытием и его поведением перед Ничто. И к нам тотчас пришло искушение рассматривать бытие и небытие в качестве двух взаимодополнительных составляющих реального, на манер тени и света: это означало бы, в сущности, что перед нами одновременно два наличествующих понятия, настолько тесно связанных в создании сущих, что было бы напрасным рассматривать их по отдельности. Чистое бытие и чистое небытие были бы двумя абстракциями, воссоединение которых и легло бы в основу конкретных реальностей.

Такова, несомненно, точка зрения Гегеля. И действительно, в "Логике" он как раз исследует отношения бытия и небытия и называет эту логику "системой чистых определений мышления". И он уточняет свое определение[1]: "Мысли, какими их обычно представляют, не являются чистыми мыслями, так как под мыслимым бытием понимают бытие, содержание которого получено из опыта. В логике мы понимаем мысли так, что они не имеют никакого другого содержания, кроме содержания, входящего в мысль и порожденного ею". Конечно, эти определения суть "то, что имеется самого глубокого в вещах, но в то же время, когда их рассматривают "в-себе и для-себя самих", их выводят из самой мысли и открывают в них их истину. Во всяком случае, задачей гегелевской логики будет "выявить неполноту понятий, которые она рассматривает поочередно, и, чтобы их постигнуть, возвыситься к понятию более полному, которое их превосходит, интегрируя данные понятия"[2]. К Гегелю можно применить то, что Ле Сенн** сказал о философии Гамелена***: "Каждое из низших понятий зависит от понятия высшего, как абстрактное от конкретного, которое ему необходимо, чтобы реализовать себя". Истинно конкретное для Гегеля и есть сущее с его сущнос-

---

[1] Предварительное понятие, § 24, прибавление 2; цит. по: *Lefebvre*. Morceaux choisis*.

[2] *Laporte*. Le problème de l'Abstraction, p. 25 (Presses Universitaires, 1940).

тью, то есть целое, образованное посредством синтетического включения всех абстрактных моментов, которые в нем себя превосходят, требуя своего дополнения. В этом смысле бытие будет самой абстрактной и самой бедной абстракцией, если мы его рассматриваем само по себе, то есть в отрыве от его перехода к сущности. В самом деле, "бытие относится к сущности как непосредственное к опосредованному. Вещи, в общем, "суть", но их бытие состоит в том, чтобы обнаруживать свою сущность. Бытие переходит в сущность; это можно выразить, сказав: "Бытие предполагает сущность". Хотя сущность появляется по отношению к бытию в качестве опосредованной, сущность тем не менее является истинной основой. Бытие возвращается в свое основание. Бытие возвышается в сущность"[1].

Таким образом, бытие, оторванное от сущности, которая является его основанием, становится "простой пустой непосредственностью". И так его определяет, например, "Феноменология духа", которая представляет чистое бытие "с точки зрения истины" как непосредственное. Если началом логики должна быть непосредственность, мы найдем, следовательно, начало в *бытии,* которое есть "неопределенность, предшествующая всякому определению, неопределенное как абсолютная исходная точка".

Но определенное так бытие тотчас "переходит" в свою противоположность. "Это чистое бытие, — пишет Гегель в "Малой логике", — есть чистая абстракция и, следовательно, *абсолютное отрицательное,* которое, взятое также непосредственно, есть небытие". Не есть ли, в самом деле, ничто простое тождество с самим собой, совершенная пустота, отсутствие определений и содержания? Таким образом, чистое бытие и чистое ничто — одно и то же. Или правильнее сказать, что они различны. Но "так как различие здесь еще не определилось, ибо бытие и небытие составляют момент непосредственности, то оно здесь невыразимо, есть не что иное, как одно лишь мнение"[2]. Это конкретно означает, что *"нет ничего ни на небе, ни на земле, что не содержало бы в себе и бытие и ничто"*[3].

Рано еще обсуждать гегелевскую концепцию саму по себе: лишь совокупность результатов нашего исследования позволит занять позицию по отношению к ней. Следует только отметить, что бытие сводится Гегелем к значению сущего. Бытие охвачено сущностью, которая является его основанием и источником. Вся теория Гегеля основывается на идее, что необходимо философское действие, чтобы вновь найти в начале логики непосредственное, исходя из опосредованного, абстрактное, исходя из конкретного, которое его обосновывает. Но мы уже заметили, что бытие не относится к феномену как абстрактное к конкретному. Бытие не есть "структура среди прочих", некий момент объекта, оно — само условие всех структур и всех моментов, основание, на котором затем обнаруживаются свойства феномена. И равным образом неприем-

---

[1] Набросок "Логики", написанный Гегелем между 1808 и 1811 гг. для его гимназического курса в Нюрнберге.

[2] *Гегель.* Раздел первый, § 87*.

[3] *Гегель.* Большая логика, глава I**.

лемо утверждение, что бытие вещей "состоит в обнаружении их сущности". Ибо тогда понадобилось бы бытие этого бытия. Если, впрочем, бытие вещей "состояло бы" в обнаружении, то непонятно, как Гегель смог бы определить чистый момент бытия, где мы не нашли бы даже следа этой первой структуры. Верно, что чистое бытие определяется рассудком, изолируется и закрепляется в самих его определениях. Но если переход к сущности образует главное свойство бытия и если рассудок ограничивается тем, чтобы "определять и упорствовать в своих определениях", то неясно, почему он не определяет бытие именно как "состоящее в обнаружении". Скажут, что для Гегеля всякое определение является отрицанием. Но в этом смысле рассудок ограничивается тем, что отрицает у своего объекта возможность быть *иным*, нежели его отрицание. Этого, без сомнения, достаточно, чтобы помешать какому-либо диалектическому действию, но этого недостаточно, чтобы устранить до конца переход. Поскольку бытие превращает себя *в иную вещь*, оно избегает определений рассудка, но, поскольку оно превращает *себя*, то есть содержит в глубине себя источник своего собственного перехода, оно, напротив, должно являться рассудку таким, каково оно *есть*, закрепляясь в своих собственных определениях. Утверждать, что бытие есть только то, что оно есть, значит, по крайней мере, оставить его нетронутым, поскольку оно *есть* его переход. Здесь сказывается двусмысленность гегелевского понятия "переход", которое выступает то как самое глубокое фонтанирование рассматриваемого бытия, то как внешнее движение, увлекающее это бытие. Недостаточно утверждать, что рассудок находит в бытии только то, чем оно является, нужно еще объяснить, как бытие, которое есть то, чем оно является, может быть *только этим*. Подобное объяснение получило бы правомочность из рассмотрения феномена бытия как такового, а не из отрицающих методов рассудка.

Но в особенности здесь следует рассматривать утверждение Гегеля о том, что бытие и ничто образуют две противоположности, различие которых, на уровне рассматриваемой абстракции, является только простым "мнением".

Противопоставлять бытие и ничто как тезис и антитезис, на манер гегелевского рассудка, значит предполагать между ними логическую одновременность. Следовательно, две противоположности появляются в одно и то же время как два крайних члена логического ряда. Но здесь нужно принять во внимание, что противоположности могут обладать этой одновременностью, поскольку они являются одинаково позитивными (или одинаково негативными). Однако небытие не является противоположностью бытия, оно ему противоречит. Это предполагает логическую вторичность ничто по отношению к бытию, раз оно сначала полагается бытием, а потом отрицается. Следовательно, бытие и небытие не могут быть понятиями одного и того же содержания, так как небытие предполагает необратимое действие ума. Какой бы ни была первоначальная нерасчлененность бытия, небытие есть та же самая нерасчлененность, *подвергнутая отрицанию*. То, что позволяет Гегелю "перевести" бытие в ничто, и есть неявное введение им отрицания в само определение бытия. Это само собой разумеется, так как определение является отрицательным, поскольку Гегель сказал нам, заимствуя фор-

мулу Спинозы, "omnis determinatio est negatio"[1]. И не писал ли он: "Любое определение или содержание, которое различало бы бытие другой вещи, полагало бы в ней содержание, не позволило бы удержать его в чистоте. Оно есть чистая неопределенность и пустота. Нельзя *ничего* схватить в нем..."? Таким образом, именно он извне ввел в бытие это отрицание, которое найдет потом, когда заставит бытие перейти в небытие. Только здесь имеет место игра слов с самим понятием отрицания. Ибо, если я отрицаю в бытии всякое определение и содержание, это можно сделать не иначе, как утверждая, что оно по крайней мере *есть*. Итак, отрицая в бытии все, что угодно, нельзя добиться, чтобы его *не было*, поскольку отрицают, что оно было тем или этим. Отрицание не может достичь ядра бытия в бытии, которое есть абсолютная полнота и совершенная положительность. Зато небытие является отрицанием, которое имеет в виду это ядро плотности самого бытия. Как раз в его сердцевине небытие отрицает себя. Когда Гегель пишет: "[Бытие и ничто] есть пустые абстракции и каждое из них столь же пусто, как и другое"[2], он забывает, что пустое является пустым *от* чего-то[3]. Однако бытие пусто *от* всякого иного определения, чем тождество с самим собой. Но небытие пусто *от бытия*. Одним словом, здесь кое-что нужно вспомнить вопреки Гегелю, а именно: что бытие *есть*, а ничто *нет*.

Таким образом, даже если бытие не будет опорой никакому дифференцированному качеству, ничто будет его логическим следствием, поскольку оно предполагает бытие, чтобы его отрицать, поскольку несводимое качество *нет* добавляется к этой недифференцированной массе бытия, чтобы ее выявить. Это означает не только то, что мы должны отказаться ставить *бытие* и *небытие* на одну и ту же плоскость, но еще и то, что мы всегда должны остерегаться выставлять ничто как первоначальную бездну, из которой выходит бытие. Применение нами понятия "ничто" в обычной его форме всегда предполагает предварительную детализацию бытия. Поразительно в этом отношении, что язык обозначает для нас ничто вещей (*"Rien"*) и ничто человеческих существ (*"Personne"*). Но в большинстве случаев детализация простирается еще дальше. Говорят, указывая на отдельную коллекцию предметов: "Не трогайте *ничего"*, то есть очень точно — ничего из этой коллекции. Так же тот, кого спрашивают о совершенно определенных событиях личной или общественной жизни, отвечает: "Я *ничего* не знаю" — и это "ничего" предполагает совокупность фактов, о которых его спрашивают. Сам Сократ своей знаменитой фразой "Я знаю, что ничего не знаю" обозначает этим *ничего* как раз целостность рассматриваемого бытия как Истину. Если, усвоив на мгновение точку зрения наивных космогоний, мы попытались бы спросить, что "было" перед тем, как появился мир, и мы ответили бы "ничего", то мы вынуждены были бы признать, что это "перед" и это "ничего" имеют обратный эффект. То, что мы отрица-

---

[1] "Всякое определение есть отрицание" *(лат.)*. — *Ред.*

[2] *Гегель*. Раздел первый. § 87*.

[3] Это тем более странно, что он первый признал, что "всякое отрицание является определенным отрицанием", то есть проведенным на некотором содержании.

ем *сегодня, мы,* которые водворены в бытие, означае, что существовало бытие перед этим бытием. Отрицание проистекает здесь из сознания, которое возвращается к истокам. Если бы мы убрали от этой первоначальной пустоты ее свойство быть пустотой *этого здесь мира* и всей совокупности, принявшей форму мира, так же как и ее свойство *"перед"*, предполагающее *"после"*, по отношению к которому я образую его как "перед", то само отрицание исчезло бы, оставляя место полной неопределенности, которую было бы невозможно понять, даже и особенно в качестве ничто. Таким образом, перевертывая формулу Спинозы, мы смогли бы сказать, что всякое отрицание есть определение. Это значит, что бытие предшествует ничто и его обосновывает. Под этим необходимо понимать не только то, что бытие обладает перед ничто логическим первенством, но еще то, что именно из бытия ничто конкретно извлекает свою действенность. Именно это мы и выразили, говоря, что *ничто преследует бытие.* Это означает, что бытие совсем не нуждается в ничто, чтобы понять себя, и исчерпывающее его рассмотрение не обнаруживает там ни малейшего следа ничто. Но, наоборот, ничто, *которого нет,* может иметь только заимствованное существование: именно из бытия оно берет свое бытие; ничто бытия встречается только в рамках бытия, и полное исчезновение бытия не было бы пришествием царства небытия, но, напротив, сопутствующим исчезновением ничто. *Нет небытия иначе, как на поверхности бытия.*

4. Феноменологическая концепция ничто

Правда, взаимную дополнительность бытия и ничто можно понять иначе. Можно видеть в том и другом две одинаково необходимые составляющие реального, но без "перехода" бытия в ничто, как у Гегеля, и не настаивая, как мы это пытались, на вторичности ничто: напротив, подчеркивая силы взаимного исключения, с которыми бытие и небытие действуют друг на друга, так что реальное есть некоторым образом напряжение, проистекающее из этих антагонистических сил. Как раз на эту новую концепцию ориентируется Хайдеггер[1].

Не нужно много времени, чтобы увидеть прогресс, который представляет его теория по сравнению с гегелевской. С самого начала бытие и небытие — уже не пустые абстракции. Хайдеггер в своем главном произведении показал правомочность вопроса о бытии. Последний не носит больше отпечатка схоластической универсалии, какой он сохранял еще у Гегеля. Налицо смысл бытия, который нужно прояснить. Есть "доонтологическое понимание" бытия, которое включено в каждый образ *действия* "человеческой реальности", то есть в каждый из ее проектов. Таким же образом апории, которые обычно возникают, как только философ касается проблемы Ничто, обнаруживают свою бессмысленность. Они имеют ценность, лишь поскольку ограничивают применение рассудка, и просто показывают, что эта проблема не нахо-

[1] *Heidegger.* Qu'est-ce que la métaphysique (trad. Corbin, N.R.F., 1938)*.

дится *в компетенции* рассудка. Напротив, существует много установок "человеческой реальности", которые предполагают "понимание" ничто: ненависть, защита, сожаление и т. д. Для "Dasein" даже есть постоянная возможность находиться "напротив" ничто и открывать его как феномен: это — тревога. Во всяком случае, Хайдеггер, вполне допуская возможности конкретного постижения Ничто, не впадает в ошибку Гегеля, он не сохраняет в небытии бытие, хотя бы и абстрактное. Ничто не есть, оно *ничтожит* себя. Оно поддерживается и обусловливается трансцендентностью. Известно, что для Хайдеггера бытие человеческой реальности определяется как бытие-в-мире. А мир есть синтетическая совокупность инструментальных реальностей, поскольку они указывают одни на другие, расширяясь кругами, и поскольку исходя из этой совокупности, человек заявляет о себе, кто он есть. Это означает, что человеческая реальность сразу возникает как *"обложенная"* бытием, она "находит себя" (sich befinden) в бытии, и одновременно человеческая реальность заставляет бытие, которое ее осаждает, расположиться вокруг нее в форме мира. Но она может заставить бытие появиться в качестве целостности, организованной в мир, только выйдя за пределы последнего. Всякое определение для Хайдеггера есть возвышение, потому что оно предполагает расстояние, принятие точки зрения. Это возвышение над миром — условие самого его возникновения как такового, Dasein приближает его *к нему самому*. На самом деле свойство ipséité (Selbstheit[1]) в том и состоит, что человек отделен от себя самого всей широтой бытия, которое не есть он. Он заявляет о себе самому себе из другой стороны мира и, овнутряясь, пробивается к себе, ориентируясь на горизонт: человек есть "бытие далей" (un être des lointains). Именно в движении овнутрения, пронизывающем все бытие, бытие возникает и устраивается как мир, не отдавая первенства ни движению над миром, ни миру — над движением. Но это явление себя по ту сторону мира, то есть целостности реального, есть внезапное возникновение "человеческой реальности" в ничто. Только в одном ничто можно подняться над бытием. В то же самое время с потусторонней миру точки зрения бытие обустраивается в мир, то есть, с одной стороны, появление человеческой реальности есть внезапное возникновение бытия в небытии и с другой — в ничто мир содержится в "непроявленном" состоянии. Тревога есть открытие этого двойного и постоянного ничтожения. И как раз благодаря этому возвышению над миром, Dasein поймет случайность мира, то есть поставит вопрос: "Откуда вытекает, что есть нечто, скорее чем ничто?" Случайность мира является, таким образом, в человеческой реальности, поскольку она погружается в ничто, чтобы ее уловить.

Вот, стало быть, ничто, обложившее бытие со всех сторон и одновременно изгоняемое из бытия; вот как проявляет себя ничто, в результате чего мир и получает свои очертания. Может ли это решение нас удовлетворить?

Конечно, нельзя отрицать, что восприятие мира как мира является ничтожащим. Едва только мир появляется в качестве такового, он проявляет себя *не чем иным, как этим*. Необходимой противоположностью этого восприятия выступает, следовательно, внезапное появление "человеческой реальности" в ничто. Но откуда проистекает сила, кото-

---

[1] от Selbst — самость *(нем.)*. — *Ред.*

рая должна, таким образом, внезапно выявить "человеческую реальность" в небытии? Вне сомнения, Хайдеггер имеет основание настаивать на том, что отрицание имеет свою основу в ничто. Но если ничто обосновывает отрицание, значит, оно включает в него как его существенную структуру *нет*. Иначе говоря, ничто служит основанием отрицания не как недифференцированная пустота или как инаковость (altérité), которая не полагала бы себя как инаковость[1]. Оно лежит в основе отрицательного суждения, поскольку оно само есть отрицание. Оно обосновывает отрицание в качестве *акта*, потому что оно есть отрицание как *бытие*. Ничто не может быть ничто иначе, как если оно определенно себя ничтожит как ничто мира, то есть, если в своем ничтожении оно направляется точно к этому миру, чтобы конституировать себя как отказ от мира. Ничто носит бытие в своей сердцевине. Но почему внезапное появление свидетельствует об этом ничтожащем отказе? Не трансцендентность, которая есть "проект себя по ту сторону...", может основать ничто, а как раз, наоборот, ничто заключено в недрах трансцендентности и обусловливает ее. Однако особенность хайдеггеровской философии — использование для описания Dasein положительных понятий, которые скрывают все неявные отрицания. Dasein находится "вне себя, в мире", оно есть "бытие далей", оно есть "забота", "свои собственные возможности" и т. д. Все это значит, что Dasein *"не есть"* в себе, в непосредственной близости к самому себе и что оно "поднимается над миром", полагая себя тем, что *не есть в себе* и *не есть мир*. В этом смысле именно Гегель прав по сравнению с Хайдеггером, когда он заявляет, что Дух есть отрицательное. Однако как одному, так и другому можно поставить вопрос в несколько различной форме. Нужно сказать Гегелю: "Недостаточно видеть в духе опосредованность и отрицательное, нужно показать отрицательность как структуру бытия духа. Чем должен быть дух, чтобы он мог себя образовать как отрицательное?" И можно спросить Хайдеггера: "Если отрицание есть основная структура трансцендентности, чем должна быть основная структура "человеческой реальности", чтобы она могла трансцендировать мир?" В обоих случаях нам показывают отрицающую деятельность и не заботятся о том, чтобы основать эту деятельность на отрицательном бытии. А Хайдеггер, кроме того, делает из Ничто своего рода интенциональный коррелят трансцендентности, не замечая, что он его уже ввел в саму трансцендентность как ее изначальную структуру.

Но, кроме того, чему служит утверждение, что Ничто является основанием отрицания, если не тому, чтобы создать потом теорию небытия, которое отрезает, согласно гипотезе, Ничто от всякого конкретного отрицания? Если я внезапно появляюсь в ничто *по ту сторону* мира, как это внемирское ничто может служить основанием этих маленьких канканов небытия, которые мы в каждый момент встречаем в недрах бытия? Я говорю, что "Пьера здесь нет", что "у меня нет больше денег" и т. д. Нужно ли, в самом деле, подниматься над миром к ничто и возвращаться потом к бытию, чтобы обосновать эти повседневные суждения? И как может осуществиться эта операция? Речь

[1] Гегель назвал бы это "непосредственное иное".

совсем не идет о том, чтобы заставить мир соскользнуть в ничто, но просто о том, чтобы, находясь в пределах бытия, отрицать какое-либо свойство у предмета. Скажут ли, что каждое отвергнутое свойство, каждое отрицаемое бытие попадает в пасть одного и того же внемирского ничто, что небытие есть полнота того, чего нет, что мир находится непроявленным в небытии как реальное внутри возможностей? В этом случае нужно, чтобы каждое отрицание имело основанием какой-то особый переход: переход бытия к иному. Но что такое этот переход, если не обыкновенное гегелевское опосредование? И не напрасно ли мы уже спрашивали Гегеля о ничтожащем основании опосредования? И, впрочем, если бы даже это объяснение имело значение для радикальных и простых отрицаний, которые устраняют в определенном объекте всякий вид присутствия в бытии бытия ("Кентавр *не существует*", "*не существует* причины, чтобы он опоздал", "древние греки *не практиковали* полигамию") и которые, в крайнем случае, могут способствовать образованию Ничто как своего рода геометрического места всех неудавшихся проектов, всех неточных представлений, всех исчезнувших или придуманных существ, подобное объяснение не имело бы большого значения для определенного типа реальных вещей, по правде говоря, чаще всего встречающихся, которые включают небытие в свое бытие. В самом деле, как допустить, что одна часть из них находится в универсуме, а другая часть вне, во внемирском ничто.

Возьмем, например, понятие расстояния, которое обусловливает определение местонахождения, локализацию точки. Легко увидеть, что у него есть отрицательный момент: две точки находятся на расстоянии, когда они *разделены* определенной длиной. Это значит, что длина — положительное свойство некоторого отрезка прямой — выступает здесь в качестве отрицания абсолютной и недифференцированной близости. Может быть, захотят свести расстояние к *одному лишь бытию* длины отрезка, у которого две рассматриваемые точки *A* и *B* были бы границами. Но не ясно ли, что в этом случае изменено направление внимания и что, под прикрытием одного и того же слова, получили другой объект для интуиции? Организованный комплекс, образуемый отрезком с его двумя пограничными точками, может в действительности содержать два различных объекта познания. Сам *отрезок* может выступить как непосредственный объект интуиции; в таком случае этот отрезок имеет вид полного и конкретного натяжения, длина которого является положительным свойством, а две точки *A* и *B* появляются только в качестве момента совокупности, то есть поскольку они предполагаются самим отрезком как его границы: тогда отрицание, удаленное из отрезка и его длины, укрывается в двух *границах*. Сказать, что точка *B* — граница отрезка, — значит констатировать, что отрезок *не простирается* за эту точку. Здесь отрицание есть вторичная структура объекта. Если, напротив, направляют свое внимание на две точки *A* и *B*, они выделяются как непосредственные объекты интуиции на фоне пространства. Отрезок же исчезает как полный и конкретный объект. Он постигается исходя из двух точек как пустота, разделяющее их отрицательное: отрицание ускользает от точек, которые перестают быть *границами*, чтобы проникнуть в саму длину отрезка в качестве *расстояния*. Таким

образом, полная форма, образованная отрезком и его двумя границами с внутриструктурным отрицанием, постигается двумя способами. Или, скорее, есть две формы, и условие явления одной означает распад другой, точно так, как в восприятии образуется такой-то объект как *форма*, а другой объект отталкивается, превращаясь в его *фон*, и наоборот. В обоих случаях мы находим то же самое количество отрицания, которое переходит то в понятие границ, то в понятие расстояния, но которое ни в коем случае не может быть устранено. Не скажут ли, что идея расстояния является психологической и что она обозначает только протяженность, которую нужно *преодолеть*, чтобы попасть из точки *A* в точку *B*? Мы ответим, что то же самое отрицание включается в это *"преодоление"*, поскольку данное понятие точно выражает пассивное сопротивление отдаленности. Мы охотно вместе с Хайдеггером допускаем, что "человеческая реальность" является "разотдаляющей" (déséloignante), то есть она возникает в мире как то, что создает и одновременно устраняет расстояния (ent-fernend)[1]. Но это "разотдаление", даже если оно является необходимым условием, чтобы вообще была удаленность, включает в себя удаление как отрицательную структуру, которая должна быть преодолена. Напрасно попытаются свести расстояние к простому результату *измерения*. В ходе предшествующего описания обнаружилось, что две точки и отрезок, заключенный между ними, имеют неразрывное единство того, что немцы называют Gestalt*. Отрицание цементирует это единство. Оно определяет как раз непосредственное отношение, связывающее эти две точки и представляющее их в интуиции как неразрывное единство расстояния. Вы только скроете это отрицание, если попытаетесь свести расстояние к измерению длины, так как именно оно есть *основание* этого измерения.

То, что мы сейчас показали на анализе *расстояния*, можно было бы также проследить, описывая такие факты, как отсутствие, изменение, инаковость, отвращение, сожаление, рассеянность и т. д. Существует бесконечное число реальностей, которые не только представляют собой объекты суждения, но и переживаются, оспариваются человеческими существами, внушают ему опасения и которые живут отрицанием в своей внутренней структуре как необходимым условием их существования. Мы их назовем отрицательностями (négatités). Кант смутно видел их значимость, когда говорил о *пограничных* понятиях (бессмертие души), своего рода синтезах отрицательного и положительного, где отрицание есть условие утверждения. Функция отрицания сменяется сообразно природе рассматриваемого объекта: между вещами полностью положительными (которые, однако, удерживают отрицания в качестве условия определенности своих очертаний, как то, что устанавливает их такими, каковы они есть) и теми, положительность которых есть только видимость, скрывающая дыру ничто, возможны все промежуточные явления. В любом случае становится невозможным низвергнуть эти отрицания во внемирское ничто, поскольку они рассеяны в бытии, поддерживаемы бытием и суть условия реальности. Сверхмирское ничто берет отсчет от абсолютного отрицания. Но мы только что обнаружили быстрое раз-

---

[1] От entfernen — удалять, устранять *(нем.)*. — *Ред.*

множение сверхмирских вещей, которые столь же реальны и эффективны, как и другие, но заключают в себе небытие. Они требуют объяснения, которое остается в границах реального. Ничто, если оно не поддерживается бытием, рассеивается *в качестве таковогo*, и мы низвергаемся в бытие. Ничто не может себя ничтожить иначе как на фоне бытия. Если ничто может быть явлено, то не перед, не после бытия, не, вообще говоря, вне бытия, но только в самих недрах бытия, в его сердцевине, как некий червь.

5. Происхождение ничто

Сейчас нужно бросить взгляд назад и осмыслить пройденный путь. Мы вначале поставили вопрос о бытии. Потом вернулись к этому самому вопросу, понятому как вид человеческого *образа действия*, опросили бытие с нашей стороны. Мы должны были признать тогда, что, если бы не было отрицания, никакой вопрос не мог бы быть поставлен, в частности вопрос о бытии. Но само это отрицание, рассмотренное ближе, отослало нас к Ничто как его источнику и основанию: чтобы в мире существовало отрицание и мы могли, следовательно, спрашивать себя о бытии, необходима каким-то образом данность Ничто. Мы увидели, что нельзя понять Ничто *вне* бытия, ни как дополнительное и абстрактное понятие, ни в качестве бесконечной среды, где бытие было бы в неопределенности. Необходимо, чтобы Ничто давалось бы в середине бытия, чтобы мы могли понять тот особый тип реальностей, которые мы назвали отрицательностями. Но это внутримирское Ничто не может произвести Бытия-в-себе. Понятие Бытия как полной положительности не содержит Ничто в качестве одной из своих структур. Нельзя даже сказать, что оно оттуда устранено. Бытие не находится ни в какой связи с ним. Отсюда и вопрос, который сейчас стоит перед нами с особой настоятельностью: если Ничто не может быть понято ни вне бытия, ни исходя из бытия и если, с другой стороны, будучи небытием, оно не может брать из себя необходимой силы, чтобы "ничтожиться", то *откуда происходит Ничто?*

Если хотят подойти вплотную к проблеме, нужно вначале признать, что мы не можем приписать Ничто свойство "ничтожить себя". Так как, хотя слово "ничтожиться" было придумано, чтобы устранить из Ничто малейшее подобие с бытием, нужно признать, что только *бытие* может ничтожиться, поскольку, каким бы оно ни было, чтобы ничтожиться, необходимо быть. Итак, Ничто *не есть*. Если мы можем о нем говорить, то это потому, что оно обладает видимостью бытия, заимствованным бытием, как мы отмечали выше. Ничто не есть, Ничто *"есть бывшее"*; Ничто не ничтожится, Ничто *"есть ничтожащее"*. Тем не менее должно существовать Бытие, которое не может быть в-себе и которое имеет свойство ничтожить Ничто, поддерживать его из своего бытия, постоянно подкреплять его из своего существования, *Бытие, посредством которого Ничто приходит к вещам*. Но каким это Бытие должно быть по отношению к Ничто, чтобы посредством него Ничто приходило к ве-

щам? Нужно отметить вначале, что рассматриваемое бытие не может быть пассивным по отношению к Ничто. Оно не может его получать; Ничто не могло бы *приходить* к этому бытию, кроме как через другое Бытие, что вело бы нас в бесконечность. Но, с другой стороны, Бытие, посредством которого Ничто приходит к миру, не может *создавать* Ничто, оставаясь безразличным к этому акту, как причина стоиков, которая производит свое следствие, не изменяясь. Было бы немыслимым, чтобы Бытие, являющееся полной позитивностью, поддерживало и создавало вне себя Ничто трансцендентного Бытия, так как нет ничего в Бытии, посредством чего оно могло бы переходить к небытию. Бытие, посредством которого Ничто прибывает в мир, должно ничтожить Ничто с его Бытием, и даже таким образом оно подвергало бы еще риску установления Ничто как трансцендентности в самом центре имманентности, если бы оно не ничтожило Ничто в его бытии *по поводу его бытия*. Бытие, посредством которого Ничто прибывает в мир, есть Бытие, в котором, в его Бытии, стоит вопрос о Ничто его Бытия, *Бытие, посредством которого Ничто приходит в мир, должно быть своим собственным Ничто*. И под этим нужно понимать не ничтожащее действие, которое требовало бы со своей стороны основания в Бытии, но онтологическую характеристику требуемого Бытия. Остается узнать, в какой деликатной и чудесной области Бытия мы обнаружили Бытие, которое есть свое собственное Ничто.

В нашем исследовании нам поможет более полное изучение образа действия, который служил для нас отправным пунктом. Следовательно, нужно возвратиться к вопросу. Мы видели, если вспомнить, что всякий вопрос полагает, по существу, возможность отрицательного ответа. В вопросе спрашивают бытие о его бытии или о его способе бытия. И этот способ бытия или бытие скрыты: всегда остается открытой возможность, чтобы оно раскрывалось как Ничто. Но поскольку видят, что Существующее всегда может открыться как *ничто*, всякий вопрос предполагает ничтожащее отступление по отношению к данному, которое становится простым *представлением*, колеблющимся между бытием и Ничто. Важно, следовательно, чтобы вопрошающий имел постоянную возможность оторваться от причинных рядов, которые создают бытие и которые только и могут создавать бытие. В самом деле, если бы мы допустили, чтобы вопрос определялся вопрошающим универсальным детерминизмом, он перестал бы быть не только понятным, но даже мыслимым. Реальная причина в действительности производит реальное следствие, и оно полностью включено причиной в позитивность: в той степени, в какой оно зависит в своем бытии от причины, оно не может иметь в себе ни малейшего зародыша ничто; поскольку вопрошающий может производить по отношению к вопрошаемому своего рода ничтожащее отступление, он избегает причинного порядка мира, он отрывается от бытия. Это значит, что посредством двойного движения ничтожения он ничтожит вопрошаемое, ставя его в *нейтральное* положение между бытием и небытием, и ничтожится сам по отношению к вопрошаемому, отрываясь от бытия, чтобы суметь извлечь из себя возможность небытия. Таким образом, с вопросом в мир вводится определенная доза отрицательности: мы видим, как ничто расцвечивает мир, сверкает на

вещах. Но в то же время вопрос, исходящий от вопрошающего, который сам мотивируется в своем бытии как вопрошающий, отрывается от бытия. Он является, стало быть, по определению, человеческим процессом. Человек представляется, следовательно, по крайней мере в этом случае, бытием, которое осуществляет возникновение Ничто в мире, поскольку он сам поражен небытием с этой целью.

Данные замечания могут служить нам путеводной нитью для исследования отрицательностей, о которых мы говорили. Нельзя сомневаться в том, что это трансцендентные реальности: расстояние, например, навязывается нам как нечто такое, что нужно учитывать, нужно преодолевать с усилием. Однако эти реальности весьма особой природы: все они непосредственно выражают существенную связь человеческой реальности с миром. Они ведут свое происхождение из действия человеческого бытия, или из ожидания, или из проекта, все они выражают аспект бытия, поскольку последний выступает в человеческом бытии, вовлеченном в мир. И отношения человека с миром, на которые указывают отрицательности, не имеют ничего общего с отношениями a posteriori[1], которые образуются нашей эмпирической деятельностью. Речь не идет больше о тех отношениях *инструментальности* (орудийности), посредством которых, по Хайдеггеру, открываются объекты мира "человеческой реальности". Всякая отрицательность появляется скорее в качестве одного из существенных условий этого инструментального отношения. Чтобы тотальность бытия упорядочивалась вокруг нас в инструменты, чтобы она дробилась на дифференцированные комплексы, которые отсылают друг к другу и могут быть *использованы,* необходимо, чтобы появилось отрицание не как вещь среди других вещей, но как категориальная рубрика, руководящая упорядочиванием и распределением больших масс бытия в вещи. Таким образом, возникновение человека в середине бытия, "его окружающего", производит открытие мира. Но первоначальный и существенный момент этого возникновения как раз и есть отрицание. Следовательно, мы достигли первой цели нашего исследования: человек есть бытие, посредством которого ничто приходит в мир. Но этот вопрос тотчас вызывает другой: чем должен быть человек в своем бытии, чтобы посредством него ничто пришло бы к бытию?

Бытие может порождать лишь бытие, и если человек охвачен этим процессом порождения, он выйдет из него только бытием. Если он должен уметь спрашивать об этом процессе, то есть ставить ему вопрос, нужно, чтобы он мог держать его в поле зрения как совокупность, то есть поставить себя *вне бытия* и сразу ослабить структуру быть бытием. Тем не менее "человеческой реальности" не дано уничтожить, даже временно, массу бытия, которая полагается перед нею. То, что она может изменить, и есть ее *отношение* с этим бытием. Ставя вне обращения отдельное существующее, она тем самым ставит себя вне обращения по отношению к нему. В этом случае она его избегает и оказывается вне досягаемости, оно не может действовать на нее, поскольку она отступает *по другую сторону ничто*. Этой возможности для человеческой реальности выделять ничто, которое ее изолирует, Декарт вслед за стоиками дал

---

[1] полученное из опыта *(лат.)*. — *Ред.*

название, а именно: *свобода*. Но свобода есть здесь только слово. Если мы хотим проникнуть глубже в вопрос, мы не можем удовлетворяться этим ответом и должны теперь спросить: чем должна быть человеческая свобода, если посредством нее в мир приходит ничто?

Нам еще нельзя обсуждать проблему свободы во всей ее широте[1]. В самом деле, действия, произведенные нами до сих пор, ясно показывают, что свобода не есть способность человеческой души, которая рассматривается и описывается изолированно. То, что мы старались определить, и есть бытие человека, поскольку оно обусловливает появление ничто, и это бытие для нас выступает как свобода. Таким образом, свобода как требуемое условие для ничтожения ничто не является *свойством*, которое принадлежало бы, среди прочих свойств, сущности человеческого бытия. Впрочем, мы уже заметили, что отношение существования к сущности у человека не такое, как у вещей мира. Человеческая свобода предшествует сущности человека и делает ее возможной, сущность человеческого бытия неопределенна в его свободе. То, что мы называем свободой, невозможно, следовательно, отличить от *бытия* "человеческой реальности". Человек совсем не является *вначале*, чтобы *потом* быть свободным, но нет различия между бытием человека и его *"свободным-бытием"*. Мы не собираемся здесь переходить к вопросу, который можно будет тщательно рассмотреть лишь в свете строгого разъяснения человеческого бытия; но мы намереваемся обсудить проблему свободы в связи с проблемой ничто и в той мере, в которой она обусловливает его появление.

Вначале кажется очевидным, что человеческая реальность не может оторваться от мира — в вопросе, в методическом сомнении, скептическом сомнении, в эпохе* и т. д., как если бы по своей природе она являлась отрывом от самой себя. Именно это увидел Декарт, который основывал сомнение на свободе, провозглашая для нас возможность приостанавливать наши суждения; той же позиции придерживался Ален. Именно в этом смысле Гегель утверждал свободу духа в той мере, в какой дух есть опосредование, то есть отрицательность. И, впрочем, как раз одно из направлений современной философии усматривает в человеческом сознании разновидность отрыва от себя; таков смысл хайдеггеровской трансценденции; интенциональность Гуссерля и Брентано отмечена также в нескольких аспектах свойством отрыва от себя. Однако мы еще не можем рассматривать свободу как внутреннюю структуру сознания: нам не хватает пока что инструментов и техники, с помощью которых можно было бы провести это исследование. Нас интересует сейчас временная операция, поскольку вопрос, подобно сомнению, является образом действий: он предполагает, что человеческое бытие покоится вначале в глубине бытия и затем отрывается оттуда посредством ничтожащего отступления. Следовательно, именно отношение к себе в ходе временного процесса мы рассматриваем здесь как условие ничтожения. Мы лишь хотим показать, что, уподобляя сознание причинной последовательности, неопределенно продолжаемой, его превращают в полноту бытия и посредством этого возвращают в безграничную

[1] См. часть IV, глава I.

тотальность бытия, как это хорошо засвидетельствовала тщетность усилий психологического детерминизма обособиться от универсального детерминизма и сформироваться в виде отдельной позиции. Комната отсутствующего, книги, которые он перелистывал, предметы, которых он касался, сами по себе являются только *книгами, предметами*, то есть полными реальностями: следы, которые он оставил, могут быть расшифрованы как его следы только внутри ситуации, в которой он уже полагается как отсутствующий; развернутая книга с истрепанными страницами сама по себе не является книгой, которую просматривал Пьер и которую он больше не просматривает. Это том с согнутыми, потрепанными страницами, он может отсылать только к себе или к присутствующим предметам, к свету, который его освещает, к столу, который его поддерживает, если его рассматривают как трансцендентную и присутствующую мотивацию моего восприятия или даже как синтетический упорядоченный поток моих чувственных впечатлений. Ни к чему не приведет и ссылка на ассоциацию по смежности, как у Платона в "Федоне", которая вызывала бы появление образа отсутствующего рядом с восприятием лиры или цитры, которых он касался*. Этот образ, если его рассматривают как таковой и в духе классических теорий, является определенной полнотой; это психический факт, конкретный и положительный. Впоследствии нужно будет высказать об этом образе двуликое отрицательное суждение: субъективно, чтобы показать, что образ не *является* восприятием; объективно — для отрицания присутствия Пьера *здесь*, в настоящее время. Это и есть знаменитая проблема свойств истинного образа, которая так занимала психологов от Тэна до Спайера. Ассоциация, как это видно, не устраняет проблемы: она переводит ее на уровень рефлексии. Но в любом случае рефлексия требует отрицания, то есть по крайней мере ничтожащего отступления сознания от образа, понимаемого как субъективный феномен, чтобы полагать его как только субъективный феномен. Так, я пытался показать в другом месте[1], что если мы *вначале* рассматриваем образ как возрожденное восприятие, то *потом* принципиально невозможно его отличать от действительных восприятий. Образ должен включать в саму свою структуру ничтожащее положение. Он формируется как образ, полагая свой объект как существующий *в другом месте* или *не*существующий. Он несет в себе двойное отрицание: он есть вначале ничтожение мира (поскольку он не есть мир, который давал бы в настоящем в качестве действительного предмета восприятия предмет, рассматриваемый в образе), затем — ничтожение предмета образа (поскольку он полагается как нереальный) и тут же ничтожение самого себя (поскольку он не является конкретным и полным психическим процессом). Чтобы объяснить, что я постигаю отсутствие Пьера в комнате, напрасно ссылаться на эти известные "пустые интенции" Гуссерля, которые являются большей частью определяющими восприятие. Действительно, между различными перцептивными интенциями существуют отношения *мотивации* (но мотивация не есть причина), и среди этих интенций одни являются полными, то есть наполненными тем, что они имеют в виду, а другие пустыми. Но так как

[1] L'imagination. Alcan, 1936.

именно материи, которая должна наполнить пустые интенции, *нет*, то она и не может мотивировать их в их структуре. А поскольку другие интенции полны, они также не могут мотивировать пустые интенции, раз последние пусты. Впрочем, эти интенции имеют психическую природу, и было бы ошибкой рассматривать их как вещи, то есть как резервуары, которые были бы данными вначале и могли бы быть, при случае, пустыми или полными и которые были бы по своей природе безразличными к состоянию пустоты или заполненности. Кажется, Гуссерль не всегда избегал этой иллюзии вещизма. Чтобы быть пустой, нужно, чтобы интенция сознавала себя пустой и как раз пустой от *определенной* материи, такой, которую она имеет в виду. Пустая интенция конституируется как пустая в той степени, в какой она полагает свою материю в качестве несуществующей или отсутствующей. Одним словом, пустая интенция является сознанием отрицания, которое трансцендируется к объекту, полагаемому ею отсутствующим или несуществующим. Таким образом, каким бы ни было даваемое нами объяснение, чтобы констатировать и осознавать отсутствие Пьера, требуется отрицающий момент, которым сознание в отсутствие всякой предшествующей детерминации конституировалось бы само как отрицание. Опираясь на свое восприятие комнаты, я понимаю, что в ней живет тот, кого нет больше в комнате, и с необходимостью вынужден осуществить акт мысли, который никакое предшествующее состояние не может ни детерминировать, ни мотивировать, короче говоря, произвести в самом себе разрыв с бытием. И поскольку я непрерывно использую отрицательности, чтобы изолировать и определять существующие вещи, то есть чтобы мыслить их, последовательность моих "сознаний" есть постоянный отрыв следствия от причины, потому что всякий ничтожащий процесс содержит свой источник только в самом себе. Поскольку мое настоящее состояние было бы продолжением предшествующего состояния, всякая щель, через которую могло бы проскользнуть отрицание, была бы целиком заткнута. Всякий психический процесс ничтожения, следовательно, предполагает разрыв между непосредственным психическим прошлым и настоящим. Этим разрывом является как раз ничто. Могут сказать, что, по крайней мере, остается возможность последовательной импликации ничтожащих процессов. Моя констатация отсутствия Пьера могла бы еще быть определяющей для моего сожаления, что я не вижу его; вы не исключили возможность детерминизма ничтожений. Но, кроме того, что первое ничтожение ряда необходимо должно быть оторвано от положительных предшествующих процессов, что еще может означать мотивация ничто посредством ничто? Определенное бытие может *ничтожиться* постоянно, но в той степени, в которой оно ничтожится, оно не может быть причиной другого феномена, даже если это будет второе ничтожение.

Остается объяснить, каково это разделение, отступление сознания, которое обусловливает всякое отрицание. Если мы будем исследовать предшествующее сознание, рассматриваемое как мотивация, то тут же становится очевидным, что *ничего* не может проскользнуть между предшествующим и настоящим состояниями. Нет распада непрерывности в потоке временного течения; в противном случае мы возвратились бы

к недопустимой концепции бесконечной делимости времени и к временной точке или мгновению как границе деления. Нет промежуточного непрозрачного элемента, который бы быстро отделил предшествующее от последующего, как лезвие ножа разрезает фрукт на две части. Нет также *ослабления* мотивирующей силы предшествующего сознания: оно остается тем, чем оно является, оно ничего не теряет из своей необходимости. То, что отделяет предшествующее от последующего, и является как раз *ничем*. И это ничего абсолютно непроходимо именно потому, что оно является ничем; ибо во всяком препятствии, которое нужно преодолеть, есть нечто положительное, которое дается, перед тем как быть преодоленным. Но в занимающем нас случае напрасно будут искать сопротивление, которое нужно сломать, препятствие, которое нужно преодолеть. Предшествующее сознание всегда находится *здесь* (хотя и с модификацией "переведенного в прошлое"), оно вступает всегда в отношение интерпретации с присутствующим сознанием, но на основе этого экзистенциального отношения оно поставлено вне действия, вне обращения, в скобки, точно так же как в глазах того, кто практикует феноменологическое эпохé, мир является в нем и вне его. Таким образом, условием для отрицания человеческой реальностью всего мира или его части и является то, чтобы она несла в себе ничто как *ничего*, что отделяет ее настоящее от всего ее прошлого. Но это еще не все, так как это рассматриваемое *ничего* еще не будет иметь смысла ничто: временнóе прекращение бытия, которое оставалось бы неназванным, которое не было бы сознанием приостановки бытия, пребывало бы вне сознания и имело бы следствием разрыв его на две части из-за введения непрозрачности в абсолютную прозрачность[1]. Кроме того, это ничего не было совсем отрицающим. Ничто, как мы видели выше, является основой отрицания, поскольку оно прячет его в себе, поскольку оно является отрицанием в качестве бытия. Необходимо, стало быть, чтобы сознающее бытие конституировалось само по отношению к своему прошлому как отделенное от этого прошлого посредством ничто; нужно, чтобы оно было сознанием этого отрыва от бытия, но не как феномен, который оно воспринимает, а как *осознающая* структура, которой оно является. Свобода и есть человеческое бытие, ставящее свое прошлое вне действия, выделяя свое собственное ничто. Следует уяснить, что эта первичная необходимость быть своим собственным ничто не является сознанию с перерывами и по случаю единичных отрицаний: нет момента психической жизни, когда не появлялись бы, хотя бы в качестве вторичных структур, отрицающие или вопрошающие образы действий; сознание и есть непрерывный процесс ничтожения своего прошлого бытия.

Против нас могут выдвинуть возражение, которое мы сами часто использовали: если ничтожащее сознание существует только как сознание ничтожения, то должно уметь определить и описать постоянный модус сознания, присутствующий *как* сознание и выступающий как сознание ничтожения. Существует ли это сознание? Вот новый вопрос, который здесь поднимается: если свобода есть бытие сознания, сознание

---

[1] См. Введение, § 3.

должно существовать как сознание свободы. Какой является форма, которую принимает это сознание свободы? В свободе человеческое бытие *есть* свое собственное прошлое (так же как и свое собственное будущее) в форме ничтожения. Если наш анализ не сбил нас с пути, для человеческого бытия, поскольку оно есть сознающее бытие, должен существовать определенный способ быть и не быть своим прошлым и будущим как бытием, являющимся этим прошлым и этим будущим и как ими не являющимся. Мы можем дать на этот вопрос непосредственный ответ. Именно в тревоге человек имеет сознание своей свободы, или, если хотите, тревога является способом бытия свободы как сознания бытия, как раз в тревоге свобода стоит под вопросом для самой себя.

Кьеркегор, описывая тревогу раньше вины, характеризует ее как тревогу перед свободой*. Но Хайдеггер, о котором известно, что он был под влиянием Кьеркегора[1], напротив, рассматривает тревогу как постижение ничто. Эти два описания тревоги не кажутся нам противоречивыми; напротив, они предполагают друг друга.

Прежде всего нужно согласиться с Кьеркегором: тревога отличается от страха тем, что страх есть страх существ перед миром, а тревога есть тревога перед собой. Головокружение является тревогой в той степени, в которой я опасаюсь не сорваться в пропасть, а броситься туда. Это ситуация, которая вызывает страх, поскольку она подвергает опасности изменить мою жизнь извне, а мое бытие вызывает тревогу в той мере, в которой я не доверяю моим собственным реакциям на эту ситуацию. Артиллерийская подготовка, предшествующая атаке, может вызвать страх у солдата, который подвергается бомбардировке, но тревога начнется у него, когда он попытается предвидеть действия, которые он противопоставит бомбардировке, когда он будет спрашивать себя, сумеет ли он "выдержать". Равным образом мобилизованный, который является на призывной пункт в начале войны, может в определенных случаях испытывать страх смерти; но значительно чаще ему свойствен "страх иметь страх", то есть он тревожится перед самим собой. Большей частью опасные или угрожающие ситуации являются многогранными; они будут восприниматься посредством чувства страха или чувства тревоги в соответствии с тем, рассматривается ли ситуация как действующая на человека или человек — как действующий на ситуацию. Человек, который только что получил "тяжелый удар", например потерял при банкротстве большую часть своих средств, может иметь страх перед угрожающей бедностью. Некоторое время спустя он будет тревожиться, когда, заламывая нервно руки (символическая реакция на действие, которое навязывается, но остается еще полностью неопределенным), он восклицает: "Что же мне делать? Но что же мне делать?" В этом смысле страх и тревога исключают друг друга, поскольку страх является неотражающим восприятием трансцендентного, а тревога — рефлексивным восприятием себя; одно вызывает разрушение другого, и нормальный процесс в случае, который я только что привел, оказывается постоянным переходом одного в другое. Но существуют также ситуации, в которых

---

[1] *Wahl J.* Etudes kierkegaardiennes: Kierkegaard et Heidegger.

тревога оказывается чистой, то есть не предшествует страху и никогда не следует за ним. Так, например, меня повышают в звании и поручают деликатную и лестную миссию. Я могу тревожиться при мысли, что, может быть, окажусь не способным выполнить ее, не испытывая ни малейшего страха перед последствиями своей возможной неудачи.

Что означает тревога в различных примерах, о которых только что шла речь? Вернемся к примеру с головокружением. Головокружение вызывается страхом. Я нахожусь на узкой тропинке, без перил, которая тянется по краю пропасти. Пропасть предстает передо мной как то, что я должен *избежать*, она представляет собой смертельную опасность. Вместе с тем я понимаю, что существует определенное число причин, относящихся к универсальному детерминизму, которые способны преобразовать эту смертельную угрозу в действительность: я могу поскользнуться на камне и упасть в пропасть, сыпучая земля тропинки может обвалиться под моими ногами. Предвидя все это, я дан самому себе как вещь, я пассивен по отношению к этим возможностям, они идут ко мне извне, поскольку я *также* есть объект мира, подчиненный универсальному притяжению, они не являются *моими* возможностями. В этот момент появляется *страх*, который постигается мной в ситуации разрушаемой трансцендентности среди трансцендентностей как то, что не содержит в себе основания своего будущего исчезновения. Моя реакция станет рефлексивной, я "буду весь внимание" к камням дороги, я буду держаться как можно дальше от края тропинки. Я реализуюсь, отталкивая изо всех своих сил угрожающую ситуацию, я проецирую перед собой определенное число будущих действий, предназначенных отклонить от меня опасности мира. Эти действия являются *моими* возможностями. Я избегаю страха вследствие того факта, что я ставлю себя в плоскость, где *мои* собственные возможности заменяют трансцендентные вероятности, в которых нет места человеческой активности. Но эти действия, именно потому, что они являются *моими* возможностями, не будут определены внешними причинами. Нельзя считать вполне достоверным, что они будут эффективными, но особенно недостоверно то, что они будут поддерживаемыми, так как не имеют достаточных источников существования сами по себе. Можно будет сказать, используя выражение Беркли, что их "бытие является поддерживаемым бытием" и что их "возможность бытия есть только обязанность-быть-поддерживаемым"[1]. Отсюда необходимым условием их возможности является возможность противоречивых действий (*не* обращать внимания на дорожные камни, спешить, думать о другом) и возможность противоположных действий (броситься в пропасть). Возможность, которую я делаю *моей* конкретной возможностью, способна появиться как моя возможность, только возвышаясь на фоне совокупности логических возможностей, которые содержит ситуация. Но эти отклоненные возможности, со своей стороны, имеют только свое "поддерживаемое бытие", именно я их поддерживаю в их бытии, и наоборот, их настоящее небытие "не обязано быть поддерживаемым". Никакая внешняя причина их не

[1]Мы возвратимся к рассмотрению возможностей во второй части этой работы.

устранит. Я один являюсь постоянным источником их небытия, я включен в них; чтобы появилась *моя* возможность, я полагаю другие возможности, чтобы их ничтожить. Это не произвело бы тревоги, если я мог бы постигать себя в моих отношениях с данными возможностями в качестве причины, производящей свои следствия. В этом случае то или иное следствие как моя возможность было бы строго определенным. Но оно прекратило бы тогда быть *возможностью,* оно стало бы просто "тем, что происходит". Если, следовательно, я хотел избежать тревоги и головокружения, было бы достаточно, чтобы я мог рассматривать мотивы (инстинкт самосохранения, внешний страх и т. д.), которые заставляют меня отказаться от указанной ситуации в качестве *определяющей* мое предшествующее действие, по способу, которым присутствие в определенной точке данной массы определяет пути, производимые другими массами: было бы необходимо, чтобы я постигал в себе строгий психологический детерминизм. Но как раз я тревожусь, поскольку мои действия являются только *возможными,* а это и означает, что, полностью конституируя совокупность мотивов *для* отвержения этой ситуации, я понимаю в тот же момент, что эти мотивы недостаточно действенны. В тот самый момент, когда я постигаю себя в состоянии *ужаса* перед пропастью, я сознаю, что этот ужас *не определяет* мое возможное действие. В некотором смысле этот ужас требует осторожного действия, он является сам по себе проектом этого действия, а в другом смысле он полагает последующие развертывания этого действия только как возможные именно потому, что я осознаю его не как *причину* этих дальнейших развертываний действия, а как требование, призыв и т. д. и т. п. Итак, как мы видели, сознание бытия есть бытие сознания. Речь не идет здесь, следовательно, о созерцании, которое могло бы иметь место после ужаса, уже конституированного: как раз само бытие ужаса обнаруживается в себе как *не являющееся причиной* действия, которое оно требует. Одним словом, чтобы избежать страха, придающего мне строго определенное трансцендентное будущее, я скрываюсь в рефлексии, но последняя дает мне только неопределенное будущее. Это значит, что, конституируя определенное действие как *возможное* и именно потому, что оно является *моей* возможностью, я отдаю себе отчет в том, что *ничего* не может обязать меня держаться этого действия. Однако я нахожусь там, в будущем, и, значит, изо всех своих сил я стремлюсь стать тем, чем я буду сейчас на повороте тропинки, и в этом смысле существует уже отношение между моим будущим бытием и настоящим. Но внутрь этого отношения проскальзывает ничто: я не *являюсь* тем, чем я буду. Вначале я не являюсь им, поскольку меня отделяет от него время. Затем то, чем я являюсь, не есть основа того, чем я буду. Наконец, потому что ничто, существующее в настоящее время, не может точно детерминировать то, чем я собираюсь быть. Поскольку, однако, я уже являюсь тем, чем я буду (в противном случае я не буду заинтересован в таком-то или таком-то бытии), *я являюсь тем, чем я буду в модусе небытия.* Именно посредством своего ужаса я иду к будущему, и он ничтожится в том, что конституирует будущее как возможное. Как раз сознание быть своим собственным будущим по способу небытия мы назовем *тревогой.* И именно ничтожение ужаса как *мотива,* следствием

которого является усиление ужаса как *состояния*, имеет в качестве положительного дубликата появление других действий (в частности, действия: броситься в пропасть) как *моих* возможных *возможностей*. Если *ничто* не принуждает спасать мою жизнь, ничто не мешает мне ринуться в пропасть. Решительный образ действий проистекает из меня, каким я еще не являюсь. Таким образом, я, каким я являюсь, зависим от себя, каким я еще не являюсь, в такой же степени, в которой я, каким я еще не являюсь, не зависим от себя, каким я являюсь. И головокружение возникает от понимания этой зависимости. Я подхожу к пропасти и рассматриваю ее дно. С этого момента я играю со своими возможностями. Мои глаза, пробегая пропасть сверху вниз, изображают мое возможное падение и реализуют его символически; в то же время действие самоубийства в силу того факта, что оно становится "моей возможной возможностью", может породить возможные мотивы решиться на него (самоубийство прекратит тревогу). К счастью, эти мотивы, в свою очередь, от одного того факта, что они являются мотивами возможности, оказываются недействующими, как недетерминанты. Они не могут *неизбежно толкать* меня к самоубийству, так же как и ужас перед падением в пропасть не может *заставить меня* избегнуть его. Именно эта антитревога вообще превращает тревогу в нерешительность. Последняя, в свою очередь, вызывает решение: быстро удалиться от края пропасти и снова отправиться в путь.

Пример, который мы только что проанализировали, показал нам то, что мы могли бы назвать "тревогой перед будущим". Существует и другая тревога — тревога перед прошлым. Это тревога игрока, который свободно и искренне решил больше не играть, но, приблизившись к "зеленому сукну", внезапно видит, как "рушатся" все его решения. Часто описывают этот феномен таким образом, как если бы вид игорного стола пробуждал в нас склонность, которая вступает в конфликт с нашим предшествующим решением и вовлекает нас в игру вопреки ему. Мало того что подобное описание дается в вещественных понятиях и наполняет ум силами-антагонистами (это и есть слишком известная "борьба разума со страстями" моралистов), — оно не учитывает факты. Между тем об этом свидетельствуют письма Достоевского. В действительности нет ничего в нас, что походило бы на внутренний *спор*, как если бы мы должны были взвешивать мотивы и побуждения, перед тем как решиться. Предшествующее решение "больше не играть" всегда *здесь*, и в большинстве случаев игрок, находясь перед игорным столом, обращается к нему с просьбой о помощи: так как он не хочет играть или, скорее, принял свое решение накануне, он думает о себе еще как о не желающем больше играть, он верит в действенность этого решения. Но то, что он постиг тогда в тревоге, и есть как раз полная недейственность прошлого решения. Оно несомненно здесь, но застывшее, недейственное, *превзойденное* самим фактом, что я имею сознание о нем. Оно является еще *моим* в той степени, в которой я постоянно реализую мое тождество с самим собой сквозь временной поток. Но оно уже больше *не мое*, поскольку предстает *перед* моим сознанием. Я избегаю его, ему недостает миссии, которую я на него возлагал. Им я еще *являюсь* здесь по способу небытия. То, что игрок осознает в этот момент, и есть постоян-

ный разрыв с детерминизмом, именно ничто отделяет его от него самого: я так хотел бы больше не играть; у меня вчера было даже синтетическое понимание ситуации (угрожающее разорение, отчаяние моих близких), *запрещающее* мне играть. Мне казалось, что я конституировал *реальный барьер* между мною и игрой, и вот, что я замечаю сразу, — это синтетическое понимание является только воспоминанием идеи, воспоминанием чувства: чтобы решение снова пришло на помощь, *необходимо, чтобы я его переделал* свободно и ex nihilo. Оно есть лишь одно из моих возможностей, как и вступление в игру, ни больше ни меньше. Этот страх разорить свою семью — нужно, чтобы *я его снова нашел,* чтобы я его воссоздал как переживаемый страх, он находится позади меня как бескостный призрак, только от меня зависит, чтобы я придал ему свою плоть. Я один и обнажен, как накануне перед соблазном, и после того как терпеливо воздвиг ограждения и стены, после того как заключил себя в магический круг решения, узнаю с тревогой, что *ничего* не мешает мне играть. Тревога — *это и есть я,* потому что благодаря тому факту, что я веду себя в существовании как сознание бытия, я делаюсь *небытием* этих прошлых благих решений, *которыми я являюсь.*

Напрасно будут возражать, что эта тревога имеет своим единственным условием незнание лежащего в ее основе психологического детерминизма: я буду в тревоге из-за недостатка знания реальных и действенных побуждений, которые в тени бессознательного определяют мое действие. Мы ответим вначале, что тревога не есть для нас *доказательство* человеческой свободы: последняя дается нам как необходимое условие вопроса. Мы хотели бы только показать, что существует специфическое сознание свободы, и у нас было желание показать, что это сознание являлось тревогой. Это означает, что мы хотели определить тревогу в ее существенной структуре как сознание свободы. Итак, с этой точки зрения существование психологического детерминизма не может отменить результаты нашего описания: в самом деле, или тревога является игнорируемым незнанием этого детерминизма, тогда она фактически постигается именно как свобода, или же тревога есть сознание незнания действительных причин наших действий. Тревога появлялась бы здесь из того, что мы предчувствовали скрытые в глубине нас чудовищные мотивы, которые внезапно вызовут преступные действия. Но в этом случае мы представали бы в качестве *вещей мира* и были бы сами себе нашей собственной трансцендентной ситуацией. Тогда тревога исчезла бы, чтобы оставить место *страху,* так как именно страх является синтетическим восприятием трансцендентного как опасного.

Эта свобода, которая открывается нам в тревоге, может характеризоваться посредством существования того *ничто,* которое проникает между мотивами и действием. *Не потому, что* я свободен, мое действие избегает детерминации мотивами, но, напротив, структура мотивов как недейственных есть условие моей свободы. И если спросят, каково это *ничто,* служащее основанием свободы, мы ответим, что его нельзя описать, поскольку оно *не есть,* но можно, по крайней мере, придать ему смысл, сказав, что это ничто *является бывшим,* посредст-

вом человеческого бытия в его отношениях с собой. Оно соответствует необходимости для мотива появляться в качестве мотива только как коррелят сознания мотива. Одним словом, как только мы отказываемся от гипотезы содержаний сознания, мы должны признать, что никогда нет мотива *в* сознании: он есть только *для* сознания. И от того факта, что мотив может возникнуть только как явление, он конституируется сам как недейственный. Несомненно, он не имеет внешнего характера пространственно-временной вещи, он всегда принадлежит к субъективности и постигается как *мой,* но по природе является трансцендентностью в имманентности, и сознание избегает его самим фактом его полагания, поскольку как раз в сознании он обязан придать себе значимость и весомость. Таким образом, *ничто,* отделяющее мотив от сознания, характеризуется как трансцендентность в имманентности. Как раз, производя себя как имманентность, сознание ничтожит ничто, что позволяет ему существовать для самого себя в качестве трансцендентности. Но видно, что это ничто, являющееся условием всякого трансцендентного отрицания, может быть прояснено, только исходя из двух других первоначальных ничтожений: 1) сознание *не есть* свой собственный мотив, поскольку оно *пусто* от всякого содержания; это отсылает нас к ничтожащей структуре дорефлексивного cogito; 2) сознание противопоставлено своему прошлому и будущему как находящееся перед собой, которое существует в способе небытия; это отсылает нас к ничтожащей структуре временности.

Пока не может стоять вопрос о том, чтобы прояснить эти два типа ничтожения. Для этого мы не располагаем сейчас необходимой техникой. Достаточно отметить, что определенное объяснение отрицания не может быть дано вне описания сознания себя и временности.

Следует заметить, что свобода, обнаруживающаяся через тревогу, характеризуется постоянно обновляемой обязанностью переделывать *Я,* которое обозначает свободное бытие. В самом деле, когда мы показали ранее, что мои возможности были тревожными, поскольку от одного *меня* зависело поддержать их существование, то это не означало, что они образовались от *Я,* которое, по крайней мере, было бы дано вначале и переходило бы во временном потоке от одного сознания к другому. Игрок, который должен снова реализовать синтетическое восприятие *ситуации,* запрещающей ему играть, должен сразу же снова "изобрести" *Я,* которое может оценить эту ситуацию и "находится в ситуации". Это *Я* со своим историческим и априорным содержанием и есть *сущность* человека. Тревога как проявление свободы перед лицом себя означает, что человек всегда отделен посредством ничто от своей сущности. Нужно обратиться к выражению Гегеля "Wesen ist was gewesen ist". — "Сущность есть то, что было"*. Сущностью является все то, что можно указать о человеческом бытии словами: это *есть.* И поэтому это есть целостность свойств, которые *объясняют* действие. Но действие всегда по другую сторону этой сущности, оно является человеческим действием, лишь поскольку опережает всякое объяснение, которое ему дают, как раз потому, что все у человека можно обозначить формулой: это есть в силу того, что это было. Человек непрерывно несет с собой понимание своей сущности до суждения о ней, но поэтому он отделен от

нее через ничто. Сущностью и является все то, что человеческая реальность понимает о себе как *бывшей*. И именно здесь появляется тревога как постижение себя, как существующего в постоянном отрыве от того, что есть; еще лучше: человек делает себя существующим как таковой. Ибо мы не можем никогда постигнуть Erlebnis как живую последовательность этой нашей *природы*. Течение нашего сознания постепенно конституирует ее, но она всегда остается позади нас и преследует нас в качестве постоянного объекта нашего ретроспективного понимания. Именно потому, что эта природа является требованием, не будучи прибежищем, она постигается как тревожащаяся.

В тревоге свобода тревожится перед собой, поскольку она не побуждается, не сдерживается *ничем*. Как бы там ни было, скажут нам, свобода идет от определенного бытия как постоянная структура человеческого бытия; если тревога ее проявляет, то она должна быть моим постоянным эмоциональным состоянием. Однако она, напротив, оказывается чем-то исключительным. Как объяснить редкость феномена тревоги?

Нужно заметить с самого начала, что самые обычные ситуации нашей жизни, ситуации, в которых мы постигаем наши возможности как таковые через активную реализацию этих возможностей, не раскрываются перед нами посредством тревоги, потому что сама их структура исключает тревожащее понимание. В самом деле, тревога является признанием возможности как *моей* возможности, то есть она конституируется, когда сознание видит себя отрезанным от своей сущности посредством ничто или отделено от будущего самой своей свободой. Это значит, что ничтожащее ничего лишает меня всякого оправдания, и в то же время то, что я проектирую как мое будущее бытие, является всегда ничтожимым и сведенным в ранг простой возможности, поскольку будущее, которым я являюсь, остается вне моей досягаемости. Но следует отметить, что в этих различных случаях мы имеем дело с временно́й формой, где я ожидаю себя в будущем, где я "назначаю себе свидание по другую сторону этого часа, этого дня или этого месяца". Тревога является опасением не найти себя в месте этого свидания, даже больше — не хотеть туда отправиться. Но я могу также обнаружить, что я выполняю действия, которые открывают мои возможности в тот самый момент, когда их реализуют. Действительно, зажигая эту сигарету, я узнаю мою конкретную возможность или, если хотите, мое желание курить; беря эту бумагу, это перо, я вижу непосредственную свою возможность работать над этим произведением; и вот я уже действую и открываю ее в этот же момент. Она остается, конечно, возможностью, поскольку я могу в любое мгновение отвернуться от своей работы, отодвинуть тетрадь, просто рассматривать колпачок своего вечного пера. Но эта возможность прервать действие отбрасывается на второе место, поскольку дело, которое открылось мне через мое действие, стремится кристаллизироваться в виде трансцендентной и относительно независимой формы. Сознание человека *в действии* является нерефлексивным, оно есть сознание чего-то, и трансцендентность, которая открывается ему, имеет особую природу: это *структура требования* мира, соответственно открывающая в сознании сложные отношения инстру-

ментальности. В действии начертания букв, которые я пишу, открывается вся фраза, еще незавершенная как пассивное требование изображаемого бытия. Требование бытия является самим смыслом букв, которые я вывожу, и его зов не ставится под вопрос, потому что я никак не могу написать слова, не трансцендируя их к нему, и поскольку я его открываю как необходимое условие смысла слов, которые я пишу. В то же время и в самих рамках действия открывается и организуется указательный комплекс инструментов (вечное перо-чернильница-бумага-линии-поле и т. д.), который не может быть постигнут для него самого, но появляется внутри трансцендентности, которую открывает мне изображаемая мной фраза как пассивное требование. Таким образом, в квазиобщности повседневных действий я нашел, принял и открыл мои возможности посредством реализации и в самом акте реализации их как требований, настоятельностей, инструментальностей. Несомненно, всякое действие этого рода остается возможным поставить под вопрос, поскольку оно направляет к целям, более дальним и более существенным как к своим последним значениям и к моим существенным возможностям. Например, фраза, которую я пишу, является значением букв, которые я начертываю, но все произведение, которое я хочу создать, раскрывает значение фразы. И это произведение является возможностью, по поводу которой я могу чувствовать тревогу: оно подлинно *моя* возможность, и я не знаю, буду ли я его продолжать завтра; завтра по отношению к нему моя свобода может осуществить свое ничтожащее могущество. Только эта тревога предполагает понимание произведения как такового в качестве *моей* возможности: необходимо, чтобы я находился прямо перед нею и реализовал свое к ней отношение. Это значит, что я не должен ставить по поводу ее только объективные вопросы типа: "Нужно ли писать это произведение?", так как эти вопросы просто отправляют меня к объективным значениям, более широким, таким, как: "Уместно ли писать его *в этот момент*?", "Не дублирует ли оно другую такую книгу?", "Достаточный ли интерес представляет его содержание?", "Хорошо ли продумано это содержание?" и т. д., ко всем значениям, которые остаются трансцендентными и даются как множество требований мира. Чтобы моя свобода тревожилась по поводу книги, которую я пишу, необходимо, чтобы книга находилась в отношении со мной, то есть нужно, чтобы, с одной стороны, я раскрыл свою *сущность* как *то, чем я был* (я был "желающим писать эту книгу", я задумал ее, я полагал, что может быть интересным написать ее, и конституировался таким образом, что больше нельзя *понять меня,* не учитывая, что эта книга *была* моей существенной возможностью); с другой стороны, я должен раскрыть ничто, которое отделяет мою свободу от этой сущности (*я был* "желающим писать", но *ничего,* даже то, чем я был, не может заставить меня писать); наконец, я должен раскрыть ничто, которое меня отделяет от того, чем я буду (я открываю постоянную возможность отказаться от нее в качестве самого условия возможности писать и самого смысла моей свободы). Нужно, чтобы я постигал свою свободу в самом создании книги как свою возможность, поскольку она является разрушающей возможностью, в настоящем и будущем, того, чем я являюсь. Это значит, что мне нужно поместить себя в плоскость рефлексии. Пока

я остаюсь в действии, книга, которую я пишу, является отдаленным и предполагаемым значением действия, открывающим мне мои возможности: она оказывается здесь только подразумеваемой, она не тематизируется и не полагается сама по себе, она не "ставит вопроса"; она не понимается ни как необходимая, ни как случайная, она является только постоянным и далеким смыслом, отправляясь от которого я могу понять то, что пишу в настоящем, и поэтому она выступает как *бытие*, иными словами, только полагая его как *основу существующего*, на которой возникает моя настоящая и существующая фраза, я могу придать моей фразе определенный смысл. Итак, мы в каждый момент заброшены в мир, включены в него. Это означает, что мы действуем перед тем, как полагать наши возможности, и что эти возможности, открывающиеся как реализованные или находящиеся на пути к реализации, отсылают к смыслам, делающим необходимыми особые действия, чтобы быть поставленными под вопрос. Будильник, звенящий утром, отсылает к возможности отправиться на работу, являющейся *моей* возможностью. Но понять звонок будильника как звонок — значит подняться. Само действие подъема, следовательно, успокаивающее, так как оно отклоняет вопрос: "Является ли эта работа *моей* возможностью?" и таким образом не позволяет мне постигнуть возможность квиетизма, отказа от работы, в конце концов — отказа от мира и смерть. Одним словом, в той степени, в которой понимают смысл звонка, то есть встают по его сигналу, это понимание предохраняет меня от тревожащей интуиции, что именно я придаю будильнику его требование, я и только я один. Таким же образом то, что можно будет назвать повседневной нравственностью, исключает этическую тревогу. Этическая тревога существует, когда я рассматриваю себя в моем первоначальном отношении к ценностям. Последние несомненно настоятельно требуют основания. Но этим основанием ни в коем случае не может быть *бытие*, так как всякая ценность, которая основывала бы свою идеальную природу на своем бытии, прекращала бы этим самым быть ценностью и реализовывала бы гетерономию моей воли. Ценность получает свое бытие из своего требования, а не свое требование из своего бытия. Она, стало быть, не дается в созерцательной интуиции, которая постигала бы ее как *существующую* ценность и тем самым устраняла бы ее права на мою свободу. Но она, напротив, может открыться только в действенной свободе, которая делает ее существующей в качестве ценности одним фактом ее признания как таковой. Отсюда следует, что моя свобода есть единственное основание ценностей и что *ничего*, абсолютно ничего не оправдает меня в принятии такой-то или какой-либо другой шкалы ценностей. Как бытие, посредством которого существуют ценности, я не могу быть оправдан. И моя свобода тревожится быть основанием ценностей, в то время как сама не имеет основания. Она тревожится, кроме того, и тем, что ценности в принципе раскрываются в свободе, поскольку они не могут раскрываться, не будучи тут же "поставленными под вопрос", потому что в качестве *моей* возможности существует дополнительная возможность перевернуть шкалу ценностей. Как раз тревога перед ценностями является признанием их идеальности.

Но обычно мое отношение к ценностям в высшей степени доверительное. В самом деле, я включен в мир ценностей. Тревожащее восприятие ценностей как удерживаемых в бытии моей свободой является феноменом опосредованным и позднейшим. Непосредственное же — это мир с его неизбежностью, и в этом мире, куда я включен, мои действия спугивают ценности, как куропаток; именно через мое возмущение дается мне отрицательная ценность "низость", в моем восхищении — положительная ценность "величие". И в особенности мое повиновение множеству реальных запретов открывает мне эти запреты как фактически существующие. Буржуа, называющие себя "порядочными людьми", не делаются порядочными в результате созерцания моральных ценностей: но с самого своего появления в мире они обречены на образ действий, смыслом которого является порядочность. Таким образом, порядочность приобретает бытие, она не ставится под вопрос; ценности разбросаны на моем пути как множество мелких реальных требований, подобных надписям, запрещающим ходить по газону.

Следовательно, в том, что мы назовем миром непосредственности, который дается нашему нерефлексированному сознанию, мы не появляемся *вначале* для себя, чтобы быть *потом* брошенными в дела. Но наше бытие находится непосредственно "в ситуации", то есть оно *появляется* в делах и познает себя с самого начала в том, как оно отражается в этих делах. Следовательно, мы открываемся в мире, наполненном требованиями, внутри проектов, "в ходе реализации": я пишу, я собираюсь курить, у меня свидание вечером с Пьером, нельзя, чтобы я забыл ответить Симону, я не имею права скрывать дальше истину от Клода. Все эти незначительные пассивные ожидания реального, все эти банальные и повседневные ценности получают свой смысл, по правде говоря, от первоначального моего проекта, который является моим выбором себя в мире. Но как раз этот мой проект в направлении первичной возможности, который обусловливает существование ценностей, звонки, ожидания и вообще мир, появляется для меня только по ту сторону мира как смысл и логическое, абстрактное значение того, что мною предпринимается. В остальном конкретно существуют будильники, надписи, декларации о доходах, полицейские — столько опор против тревоги. Но как только дело удаляется от меня, как только я отсылаюсь к самому себе, поскольку я должен ожидать себя в будущем, я открываюсь сразу как тот, кто дает свой смысл будильнику, кто запрещает, исходя из надписи, ходить по газону или по грядке вокруг цветника, кто готов выполнить приказ начальника, кто решает, будет ли интерес к создаваемой им книге, кто, наконец, делает так, чтобы существовали ценности, требованиями которых определяется его действие. Я появляюсь один и в тревоге перед единственным и первичным проектом, конституирующим мое бытие; все барьеры, все опоры рушатся, ничтожатся сознанием моей свободы; я не должен и не могу прибегать ни к какой ценности, исходя из факта, что именно я поддерживаю в бытии ценности; ничто не может обезопасить меня от меня самого, отрезанного от мира и своей сущности этим ничто, которым *я являюсь,* я должен реализовать смысл мира и свою сущность; я принимаю решения в одиночестве, без оправдания и без извинения.

Тревога есть, следовательно, рефлексивное постижение свободы ею самой. В этом смысле она выступает посредником, так как, являясь непосредственным сознанием самой себя, она возникает в отрицании требований мира. Она появляется, как только я освобождаюсь от мира, куда был вовлечен, чтобы постигнуть самого себя как сознание, которое обладает доонтологическим пониманием своей сущности и смыслом своих возможностей прежде, чем о них судит. Она противополагается духу серьезности, который понимает ценности исходя из мира и который пребывает в успокаивающем и овеществляющем состоянии субстанциализации ценностей. В серьезности я определяю себя, исходя из объекта, оставляя априори в стороне как невозможные все дела, к которым я еще не приступил, и понимая смысл мира как идущий из него и формирующий мои обязанности и мое бытие, смысл, который в действительности дает миру моя свобода. В тревоге я постигаю себя сразу полностью свободным и не могущим не делать того, благодаря чему смысл мира приходит к нему через меня.

Не нужно, однако, думать, что достаточно поставить себя в рефлексивную плоскость и рассмотреть свои отдаленные или непосредственные возможности, чтобы постигнуть себя в *чистой* тревоге. В каждом случае рефлексии тревога рождается как структура рефлексивного сознания, поскольку оно рассматривает отражающее сознание; тем не менее я могу сдерживать действия в отношении моей собственной тревоги, в частности действия бегства. В самом деле, все происходит так, как если бы нашим непосредственным и существенным действием перед тревогой и было бы бегство. Психологический детерминизм, перед тем как стать теоретической концепцией, оказывается сначала оправдывающим действием или, если хотите, основой всех оправдывающих действий. Он есть рефлексивное действие перед лицом тревоги, он утверждает, что в нас существуют противодействующие силы, тип существования которых сравним с типом существования вещей, он пытается заполнить пустоты, которые нас окружают, установить связи прошлого с настоящим, настоящего с будущим, он наделяет нас производительной *природой* по нашим действиям и сами действия делает трансцендентными, он наделяет их инерцией и внешним существованием, когда приписывает им основу, находящуюся в другой вещи, чем они сами, что оказывается в высшей степени успокаивающим, поскольку они образуют постоянную игру *оправданий*, он отрицает трансцендентность человеческой реальности, которая осуществляет ее появление в тревоге по ту сторону ее собственной сущности; он сводит в то же время нас *к навсегда-бытию только того, чем мы являемся*; он вновь вводит в нас абсолютную положительность бытия-в-себе и этим самым помещает нас внутрь бытия.

Но этот детерминизм, будучи рефлексивной защитой против тревоги, не дается как рефлексивная *интуиция*. Он ничего не может сделать против *очевидности* свободы, он дается как вера в убежище, как идеальная граница, к которой мы можем бежать от тревоги. На философском поле это обнаруживается в том, что психологи-детерминисты не претендуют основывать свое положение на чистых данных внутреннего наблюдения. Они представляют его как удовлетворительную гипотезу, ценность которой вытекает из того, что она учитывает факты, или как необходимый постулат для создания всей психологии. Они допускают

существование непосредственного сознания свободы, которое их противники выставляют против них под именем "доказательства интуицией глубокого смысла". Они просто-напросто переносят спор на *значимость* этого внутреннего открытия. Таким образом, интуиция, которая позволяет постигнуть себя как первую причину наших состояний и наших действий, не дискутируется никем. Тем не менее каждый из нас может попытаться опосредовать тревогу, возвышаясь над ней и *судя* о ней как об иллюзии, которая происходит из незнания, что мы являемся реальными причинами наших действий. Тогда проблемой станет степень веры в это опосредование. Не оказывается ли обсуждаемая тревога обезоруженной? Очевидно, нет; однако здесь берет начало новый феномен — процесс отделения по отношению к тревоге, который снова предполагает в себе ничтожащую силу.

Сам по себе детерминизм недостаточен, чтобы стать основой этого отделения, поскольку он является лишь постулатом или гипотезой. Он есть более конкретное усилие бегства и действует на самой почве рефлексии. С самого начала это есть попытка отделения от возможностей, противоположных *моей* возможности. Когда я конституируюсь как понимание некоторой возможности в качестве *моей* возможности, я должен признать ее существование в конце своего проекта и постигнуть его как самого себя, такого, каким я ожидаю себя в будущем, отделенном от меня посредством ничто. В этом смысле я постигаю себя в качестве первого источника своей возможности и именно это обычно называют сознанием свободы; как раз эту структуру сознания и ее одну имеют в виду сторонники произвольной свободы, когда они говорят об интуиции глубокого смысла. Но случается, что я стремлюсь в то же время *отделить* себя от образования других возможностей, которые противоречат *моей* возможности. Я не могу сделать, по правде говоря, того, чтобы я не полагал их существование тем же самым движением, которое порождает выбранную мною возможность; я не могу помешать тому, чтобы я их образовывал в качестве *живых* возможностей, то есть как *имеющих возможность стать моими возможностями*. Но я стараюсь их видеть как обладающих трансцендентным и чисто логическим бытием, короче говоря, в качестве вещей. Если я рассматриваю в рефлексивном плане возможность писать эту книгу как *мою* возможность, я вызываю появление между этой возможностью и моим сознанием ничто бытия, которое конституирует ее как возможность, и я постигаю как раз в постоянной возможности, что возможность не писать книгу являлась бы *моей* возможностью. Но по отношению к этой возможности не писать я пытаюсь вести себя так, как будто речь идет о наблюдаемом объекте, и я осознаю себя тем, кого я хочу там видеть: я пытаюсь постигнуть возможность не писать как просто упоминаемую для памяти, как не касающуюся меня. Нужно, чтобы она была внешней возможностью по отношению ко мне, как движение по отношению к какому-то неподвижному бильярдному шару. Если я смог бы этого достигнуть, то возможности, противодействующие *моей* возможности и конституируемые как логические сущности, потеряли бы свою действенность; они не были бы больше угрожающими, поскольку оказывались бы *внешними*, поскольку окружали бы мою возможность как случайности чисто *мыс-*

лимые, то есть, в сущности, мыслимые *посредством* другого или как *возможности другого, который находился бы в том же самом положении.* Они принадлежали бы к объективной ситуации как трансцендентная структура или, если хотите (используя терминологию Хайдеггера), я сказал бы, что *я* напишу эту книгу, но *кто-то* мог бы не написать ее. Таким образом я скрывал бы от себя, что они есть *сам-я* и имманентные условия моей возможности. Они содержали бы как раз достаточно бытия, чтобы в моей возможности сохранился ее произвольный характер свободной возможности свободного бытия, но они были бы лишены своего угрожающего характера; они меня не *интересовали бы,* выбранная возможность появлялась бы фактически в результате выбора как моя единственная конкретная возможность, и, стало быть, ничто, отделяющее меня от нее и придающее ей как раз свойство возможности, было бы произведено.

Но бегство от тревоги не есть только усилие отделения от будущего: оно пытается также устранить угрозу прошлого. От чего я пытаюсь бежать здесь, это и есть моя трансцендентность, поскольку она поддерживает мою сущность и возвышается над нею. Я утверждаю, что я *есть* моя сущность в способе бытия-в-себе. Однако в то же время я отказываюсь рассматривать эту сущность в качестве конституированной исторически и предполагающей действие, как окружность предполагает свои свойства. Я постигаю ее или, по крайней мере, пытаюсь ее постигнуть как первичное начало моей возможности и совсем не допускаю, чтобы она сама имела бы начало; я утверждаю тогда, что действие свободно, когда оно точно отражает мою сущность. Но кроме того, эту свободу, которая меня тревожила бы, если бы она была свободой *напротив* Меня, я пытаюсь перевести в глубину моей сущности, то есть моего Я. Речь идет о том, чтобы рассматривать Я как небольшого Бога, который поселился бы во мне и обладал бы моей свободой как метафизической ценностью. Это не было бы больше мое бытие, которое было бы свободно как бытие, но мое Я, которое было бы свободно внутри моего сознания. Это — фикция, в высшей степени успокаивающая, поскольку свобода помещена внутрь непрозрачного бытия; именно в той мере, в какой моя сущность непрозрачна, в какой она есть трансцендентность в имманентности, свобода становилась бы одним из ее свойств. Одним словом, речь идет о том, чтобы постигнуть мою свободу в моем Я как свободу *другого*[1]. Можно увидеть главные темы этой фикции; мое Я становится источником своих действий, как другой — своих, как лицо, уже образованное. Конечно, он живет и преобразуется; даже допускается, что каждое из его действий может способствовать его преобразованию. Но эти гармоничные и непрерывные преобразования понимаются по биологическому типу. Они похожи на изменения, которые я могу констатировать у моего друга Пьера, когда вижу его снова после разлуки. Именно этими успокаивающими требованиями явно удовлетворился Бергсон, когда он задумал теорию глубинного Я, которое длится и организуется; оно всегда современно сознанию, которое я принимаю о нем и которое не может быть возвышено над моим сознанием; оно лежит

---

[1] См. часть III, глава I.

в основе наших действий не как сила, вызывающая катаклизмы, но как отец, порождающий своих детей, так что действие, не вытекая из сущности как строгое следствие, не будучи даже предвидимо, вступает с ней в успокаивающее отношение, подобно семейному отношению; оно идет дальше, но по тому же пути; оно сохраняет, конечно, определенную несводимость, но мы признаем и узнаем себя в нем, как отец признается и узнается в сыновьях, продолжающих его дело. Таким образом, через проекцию свободы, которую мы постигаем в себе, на психический объект, который есть Я, Бергсон способствовал скрытию нашей тревоги, но за счет самого сознания. То, что он таким образом создал и описал, не есть наша свобода, такая, какой она является сама себе: *это свобода другого.*

Такова совокупность процессов, посредством которых мы пытаемся скрыть от себя тревогу; мы постигаем нашу возможность, избегая рассматривать другие возможности, из которых мы делаем возможности недифференцированного другого; эту возможность мы не хотим видеть как поддерживаемую в бытии чистой ничтожащей свободой, но пытаемся понять как порожденную уже конституированным объектом, который есть не что иное, как наше Я, рассматриваемое и описываемое как *личность* другого. Мы хотели бы сохранить из первичной интуиции то, что она дает нам как наши независимость и ответственность, но для нас речь идет о том, чтобы уменьшить до минимума все, что является в ней первоначальным ничтожением. Мы всегда готовы, впрочем, найти убежище в вере в детерминизм, если эта свобода давит на нас или если у нас есть потребность в оправдании. Таким образом, мы бежим от тревоги, пытаясь постигнуть себя *извне* как *другого* или как *вещь*. То, что обычно называют открытием глубокого смысла или первичной интуицией нашей свободы, не имеет ничего первоначального: это процесс уже сконструированный, явно предназначенный для того, чтобы скрыть тревогу, подлинно "непосредственное данное" нашей свободы.

Добиваемся ли мы этими различными построениями того, чтобы приглушить или скрыть нашу тревогу? Конечно, мы не можем ее устранить, поскольку мы *являемся* тревогой. Что касается ее сокрытия, то кроме того, что сама природа сознания и его прозрачность запрещают нам брать это выражение буквально, нужно отметить особый образ действий, который мы обозначаем так: мы можем скрыть внешний объект, потому что он существует независимо от нас; по той же причине мы можем отвернуть наш взгляд или наше внимание от него, то есть просто фиксировать взгляд на некотором другом объекте; с этого момента всякая реальность, как моя, так и объекта, получает свою собственную жизнь и случайное отношение, которое объединяет сознание с исчезнувшей вещью, не изменяя этим то или другое существование. Но если я *являюсь* тем, что я хочу скрыть, вопрос приобретает совершенно другой характер: я могу, в действительности, хотеть "не видеть" определенную сторону моего бытия, только если я являлся фактически той стороной, которую я не хочу видеть. Это означало бы, что я должен указать ее в моем бытии, чтобы суметь от нее отвернуться; точнее, мне необходимо думать о ней постоянно, чтобы о ней не думать. Под этим нужно понимать не только, что я должен по необходимости постоянно

носить с собой то, от чего я хочу бежать, но также, что я должен иметь в виду объект моего бегства, чтобы бежать от него; это означает, что тревога, намеченная цель тревоги и бегство от тревоги к успокаивающим мифам должны быть даны в единстве того же самого сознания. Одним словом, я бегу, чтобы не знать, но я не могу не знать, от чего бегу, и бегство от тревоги является только способом иметь сознание тревоги. Таким образом, ее нельзя, собственно говоря, ни скрыть, ни избегнуть. Однако бежать от тревоги или быть тревогой не может быть одновременно одним и тем же; если я являюсь своей тревогой, чтобы бежать от нее, это предполагает, что я могу сместиться по отношению к тому, чем я являюсь, что я могу быть тревогой в форме "ее небытия", что я могу располагать ничтожащей силой внутри самой тревоги. Эта сила ничтожит тревогу, поскольку я бегу от нее, и сама ничтожится, поскольку я *являюсь тревогой, чтобы бежать от нее*. Именно это называют "непреднамеренным самообманом". Речь не идет, стало быть, ни об изгнании тревоги из сознания, ни об ее образовании в бессознательный психический феномен; просто я могу уступить самообману в восприятии тревоги, которой являюсь, и этот самообман, предназначенный заполнить ничто, чем я *являюсь* в моем отношении к самому себе, предполагает как раз это ничто, которое он ликвидирует.

Вот мы и подошли к концу нашего первого описания. Исследование отрицания не могло повести нас дальше. Оно открыло нам существование действия особого типа: действия перед лицом небытия, предполагающего особую трансцендентность, которую нужно исследовать отдельно. Мы находимся, следовательно, в присутствии двух человеческих эк-стазов: эк-стаза, который бросает нас в бытие-в-себе, и эк-стаза, который опускает нас в небытие. Оказалось, что наша первая проблема, которая касалась только отношений человека к бытию, значительно сложнее; но возможно также, что, проводя до конца анализ трансцендентности к небытию, мы приобрели ценные сведения для понимания *всякой* трансцендентности. Впрочем, проблема ничто не может быть исключенной из нашего исследования, если человек *действует* перед лицом бытия-в-себе, и наш философский вопрос есть тип этого действия, значит он *не есть* это бытие. Мы снова находим здесь, стало быть, небытие как условие трансцендентности к бытию. Нужно, однако, задержаться на проблеме ничто и не оставлять ее до полного прояснения.

Только исследование вопроса и отрицания дало все то, что могло дать. Оно направило нас отсюда к эмпирической свободе как ничтожения человека внутри временности и как необходимого условия трансцендентного восприятия отрицательностей. Осталось обосновать эту эмпирическую свободу. Она не может быть первичным ничтожением и основанием всякого ничтожения. Конечно, она способствует конституированию трансцендентности в имманентности, что обусловливает все отрицательные трансцендентности. Но сам факт, что трансцендентности эмпирической свободы конституируются в имманентности *как трансцендентности*, показывает нам, что речь идет о вторичных ничтожениях, которые предполагают существование первоначального ничто; они являются только этапом в аналитической регрессии, ведущей нас от так

называемых трансценденций "отрицательностей" к бытию, которое есть свое собственное ничто. Очевидно, нужно искать основание всякого отрицания в ничтожении, которое производилось бы *внутри самой имманентности;* именно в абсолютной имманентности, в чистой субъективности мгновенного cogito мы должны открыть первоначальное действие, посредством которого человек обнаруживает в себе свое собственное ничто. Чем должно быть сознание в его бытии, чтобы человек в нем и исходя из него появился в мире как бытие, которое является собственным ничто и посредством которого ничто приходит в мир?

Кажется, что нам не хватает здесь инструмента, который позволил бы решить эту новую проблему; отрицание включает непосредственно только свободу. Нужно найти в самой свободе образ действия, позволяющий нам двигаться дальше. Итак, этот образ действия, который приведет нас к началу имманентности и который, однако, остается достаточно объективным, чтобы мы смогли объективно выявить условия его возможности, мы уже встречали. Не заметили ли мы сейчас, что в самообмане мы *были*-тревогой-*чтобы-избежать*-ее, в единстве того же самого сознания? Если самообман должен быть возможным, нужно, стало быть, чтобы мы смогли встретить в том же самом сознании единство бытия и небытия, бытия-чтобы-не-быть. Именно самообман делается сейчас объектом нашего вопроса. Чтобы человек мог спрашивать, нужно, чтобы он мог быть своим собственным ничто, то есть он может быть источником небытия в бытии, если его бытие переносит себя посредством самого себя из ничто; таким образом, появляются трансцендентности прошлого и будущего во временно́м бытии человеческой реальности. Но непреднамеренный самообман действует немедленно. Чем должно, однако, быть сознание в мгновенности дорефлексивного cogito, если человек обязан уметь существовать в самообмане?

Глава II

САМООБМАН

1. Самообман и ложь

Человеческое бытие не является только бытием, посредством которого отрицательности раскрываются в мире, оно есть также бытие, которое может занимать отрицательные позиции в отношении себя. Во введении мы определили сознание как "бытие, для которого в его бытии стоит вопрос о его бытии, поскольку это бытие предполагает иное, чем оно, бытие". Но после прояснения вопрошающего образа действий мы знаем сейчас, что эта формула может быть записана следующим образом: "Сознание есть бытие, для которого в бытии есть сознание ничто своего бытия". В защите или запрете, например, человеческое бытие отрицает будущую трансцендентность. Но это отрицание не является устанавливающим. Мое сознание не ограничивается *рассмотрением* отрицательности. Оно само конституируется во плоти как ничтожение возможности, которую другая человеческая реальность проектирует как *свою* возможность. Для этого она должна появиться в мире как *Нет,* и именно как Нет, которым раб первоначально понимает хозяина, или заключенный, стремящийся убежать, понимает стерегущего охранника. Есть даже люди (сторожа, охранники, тюремщики и т. д.), социальной реальностью которых является единственная реальность — Нет; всю жизнь до самой смерти они воплощают только Нет. Другие, чтобы носить нет в своей субъективности, все-таки конституируют в качестве постоянного отрицания человеческую личность, смысл и функцию того, что Шелер называет "человек зла"*, это и есть Нет. Но существуют действия более тонкие, описание которых поведет нас дальше в интимность сознания. Одно из таких действий — ирония. В иронии человек устраняет, в единстве одного и того же акта, то, что он полагает; он понуждает верить, чтобы не верили, он утверждает, чтобы отрицать, и отрицает, чтобы утверждать, он создает положительный объект, который не имеет другого бытия, кроме своего ничто. Таким образом, позиции отрицания в отношении себя позволяют поставить новый вопрос: кем должен быть человек в своем бытии, чтобы он мог отрицать себя? Но речь не может идти о том, чтобы рассмотреть позицию "отрицание себя" в ее универсальности. Действия, которые могут расположиться под этой рубрикой, слишком различны, мы рисковали бы сохранить только их абстрактную форму. Следует выбрать и исследовать определенную позицию, которая была бы одновременно существенной для человеческой реальности и такой, чтобы сознание направило свое отрицание не к внешнему, а к самому себе. Эта позиция, как нам представляется, должна быть позицией самообмана.

Часто ее уподобляют лжи. О личности говорят одинаково, что она пребывает в самообмане или что она сама себе лжет. Мы охотно согласимся, что самообман является ложью себе, при условии, что ложь себе непосредственно не отождествляют с просто ложью. Ложь является отрицательной позицией — с этим согласятся. Но такое отрицание не направлено на само сознание, оно имеет в виду только трансцендентное. Сущность лжи предполагает, в действительности, что обманывающий полностью владеет истиной, которую он скрывает. Не лгут о том, чего не знают, не лгут, когда распространяют заблуждение, которым сами одурачены, не лгут, когда ошибаются. Идеалом обманщика было бы поэтому циничное сознание, утверждающее в себе истину, отрицающее ее в своих словах и отрицающее для себя это отрицание. Итак, эта двойная отрицательная позиция относится к трансцендентному; выраженный факт трансцендентен, поскольку он не существует, и первое отрицание относится к *истине,* то есть к определенному типу трансцендентности. Что касается внутреннего отрицания, которое я произвожу соответственно утверждению для меня истины, то оно относится к *словам,* то есть к событию в мире. Кроме того, внутреннее расположение лжеца положительное. Оно могло бы стать объектом утвердительного суждения; лжец имеет намерение обмануть, и он не стремится ни скрыть от себя это намерение, ни замаскировать прозрачность сознания; напротив, именно на это намерение он ссылается, когда речь идет о том, чтобы принять решение о вторичных действиях; оно явно выполняет регулирующую роль по отношению ко всем позициям. Что касается афишированного намерения говорить истину ("Я не хотел бы вас обмануть, это правда, я в этом клянусь" и т. д.), то оно, несомненно, является объектом внутреннего отрицания, но также и не признается лжецом как *его* намерение. Оно разыгрывается, изображается, это намерение персонажа, которого лжец играет в глазах своего собеседника, но этот персонаж, как раз потому, что его *нет,* оказывается трансцендентным. Таким образом, ложь не приводит в действие внутреннюю структуру присутствующего сознания, все отрицания, которые ее образуют, относятся к объектам и поэтому изгоняются из сознания; она не нуждается, стало быть, в особом онтологическом основании, и объяснения, которых требует существование отрицания вообще, действительны без изменения в случае обмана. Несомненно, мы определили ложь идеально; несомненно, довольно часто происходит, что обманщик более или менее оказывается жертвой своей лжи, что он в ней наполовину убежден; но эти обычные и тривиальные формы лжи являются здесь также дегенеративным аспектом ее; они представляют собой промежуточные формы между ложью и самообманом. Ложь является действием трансцендентности.

Но как раз ложь оказывается нормальным феноменом того, что Хайдеггер называет "Mitsein"[1]. Она предполагает мое существование, существование *другого,* мое существование *для* другого и существование другого *для* меня. Таким образом, не существует никакой трудности в постижении того, что лжец должен сделать проект лжи со всей ясностью и что он должен обладать полным пониманием лжи и истины, которую он искажает. Достаточно, чтобы непрозрачность в основном

[1] бытие-с, совместное бытие *(нем.).* — *Ред.*

скрывала его намерения от *другого*, достаточно, чтобы другой мог принять ложь за истину. Посредством лжи сознание утверждает, что оно по природе существует как *скрытое от других;* оно использует к своей выгоде онтологическую двойственность Я и Я других.

Этого не может быть в случае самообмана, если он, как мы говорили, является ложью *себе*. Конечно, для того, кто практикует самообман, речь идет, разумеется, о том, чтобы скрыть неприятную истину или представить как истину приятное заблуждение. Поэтому самообман имеет, по видимости, структуру лжи. Только здесь все изменяет то, что в самообмане я скрываю истину от самого себя. Таким образом, двойственности обманщика и обманутого здесь не существует. Напротив, самообман предполагает единство *одного* сознания. Это не означает, что он не может быть обусловлен посредством "Mitsein", впрочем, как все феномены человеческой реальности, но "Mitsein" может только вызвать самообман, представляясь в виде *ситуации*, которую самообман позволяет превзойти; самообман не приходит извне к человеческой реальности. Самообман не испытывают, им не заражаются, он не есть *состояние*. Но сознание само воздействует на себя в самообмане. Необходимы первичная интенция и проект самообмана; этот проект предполагает понимание самообмана как такового и дорефлексивное постижение сознания как принявшего самообман. Отсюда следует вначале, что тот, кому лгут, и тот, кто лжет, — одно и то же лицо; это значит, что я должен знать как обманщик истину, которая скрывается от меня, поскольку я являюсь обманутым. Более того, я должен знать очень точно эту истину, *чтобы* скрыть ее от себя более тщательно, и это происходит не в два различных временных момента, что позволяло бы в крайнем случае установить подобие двойственности, но в единой структуре того же самого проекта. Как, однако, может существовать ложь, если двойственность, которая ее обусловливает, устраняется? К этой трудности здесь добавляется другая, проистекающая от полной прозрачности сознания. Тот, кто пребывает в самообмане, должен иметь сознание своего самообмана, поскольку бытие сознания есть сознание бытия. Кажется, однако, что я должен быть искренним, по крайней мере, в том, что я сознаю свой самообман. Но тогда вся эта психическая система ничтожится. В самом деле, нельзя не согласиться с тем, что, если я попытаюсь свободно и цинично лгать себе, я полностью потерплю неудачу в этом деле; ложь отступает и обрушивается под взглядом; она разрушается *позади*, посредством самого сознания лгать себе, которое неумолимо конституируется по эту сторону моего проекта как его условие. Здесь имеет место *исчезающий* феномен, который существует только через свое собственное различие и в своем различии. Конечно, эти феномены часты, и мы увидим, что в самом деле существует "исчезновение" самообмана; очевидно, что он постоянно колеблется между искренностью и цинизмом. Во всяком случае, если существование самообмана очень зыбко, если он принадлежит к тому типу психических структур, которые можно называть "метастабильными"[1], он тем не менее представляет автономную и длительную форму; она может даже быть

---

[1]Слово, обозначающее у Сартра крупные (и даже внеземные) изменения и переходы. — *Ред.*

нормальной стороной жизни для достаточно большого числа лиц. Можно *жить* в самообмане; это не значит, что не было бы быстрых пробуждений цинизма или искренности, но это предполагает постоянный и особый стиль жизни. Трудность поэтому кажется непреодолимой, поскольку мы не можем ни отбросить, ни понять самообман.

Чтобы избежать подобных трудностей, охотно обращаются к бессознательному. В психоаналитической интерпретации, например, используется гипотеза цензуры, понимаемой как демаркационная линия с таможней, паспортными службами, валютным контролем и т. д., чтобы установить двойственность обманщика и обманутого. Инстинкт — или, если угодно, первичные влечения и комплексы влечений, произведенные нашей индивидуальной историей, — представляет здесь *реальность.* Он не *истинен* и не *ложен,* поскольку он не существует *для себя.* Он просто *есть,* точно так же, как этот стол, который ни истинен, ни ложен *в себе,* но просто *реален.* Что касается сознательных символизаций инстинкта, они не должны приниматься за явления, но за реальные психические факты. Страх, оговорка, сновидение существуют реально как конкретные факты сознания, таким же образом, как слова и позиции лгуна являются конкретными и реально существующими действиями. Просто субъект находится перед этими феноменами как обманутый перед действиями обманщика. Он их констатирует в их реальности и должен их интерпретировать. Существует *истина* действий обманщика; если бы обманутый смог их связать с ситуацией, в которой находится обманщик, и с его проектом обмана, они стали бы составными частями истины в качестве действий, вводящих в заблуждение. Подобно этому существует истина символических действий: именно ее открывает психоаналитик, когда он привязывает указанные действия к исторической ситуации больного, к бессознательным комплексам, которые они выражают, к заграждениям цензуры. Таким образом, субъект обманывается в *смысле* своих действий, он их постигает в их конкретном существовании, но не в их *истине,* из-за того, что не в состоянии вывести их из первичной ситуации и психической конституции, которые остаются ему чуждыми. Действительно, именно через различие Оно и *Я* Фрейд разделил психическое на два пласта. *Я являюсь* собой, но *Я* не есть *Оно.* *Я* совсем не занимаю привилегированного положения по отношению к моей бессознательной психике. *Я являюсь* своими собственными психическими феноменами, поскольку я их констатирую в сознательной реальности; например, я являюсь этим побуждением украсть такую-то или такую-то книгу с этой выставки, я отождествляюсь с побуждением, проясняю его и определяю себя в зависимости от него к совершению кражи. Но я не *являюсь* этими психическими фактами, поскольку я получаю их пассивно и обязан делать предположения об их источнике и подлинном значении, точно так же, как ученый строит гипотезы о природе и сущности внешнего феномена; это воровство, например, я интерпретирую непосредственным побуждением, определяемым редкостью, интересом или ценой тома, который я намереваюсь украсть, является по своей *истине* процессом, происходящим из-за самонаказания, которое имеет более или менее непосредственное отношение к Эдипову комплексу. Существует, таким образом, истина побуждения к воровству, которая может быть достигнута только посредством

гипотез, более или менее вероятных. Критерием этой истины будет объем сознательных психических факторов, которые она объясняет; это будет также, с точки зрения более прагматической, успех в психиатрическом лечении, которое она допускает. Наконец, открытие этой истины делает необходимой помощь психоаналитика, выступающего в качестве *посредника* между моими бессознательными побуждениями и моей сознательной жизнью. *Другой* появляется как единственный, который может произвести синтез между бессознательным тезисом и сознательным антитезисом. Я могу знать о себе только через опосредование другого; это означает, что я являюсь по отношению к *моему* Оно в позиции *другого*. Если я знаком с некоторыми понятиями психоанализа, я могу попытаться в особо благоприятных обстоятельствах провести психоанализ самого себя. Но эта попытка может быть успешной, только если я не доверяю всякого рода интуиции, если я применяю к моему случаю *извне* абстрактные схемы и известные правила. Что касается результатов, какими бы они ни были — полученными только моими усилиями или с помощью специалиста, — они никогда не будут иметь той достоверности, которую дает интуиция; они будут просто обладать всевозрастающей вероятностью научных гипотез. Гипотеза Эдипова комплекса, как и атомная гипотеза, есть не что иное, как "экспериментальная идея"; она не отличается, как говорил Пирс*, от совокупности опытов, которые она позволяет реализовать, и следствий, которые она позволяет предвидеть. Таким образом, психоанализ подставляет в понятие самообмана идею обмана без обманщика; он позволяет понять, как я могу не обмануть себя, но *быть обманутым*, так как он ставит меня по отношению ко мне самому в ситуацию другого по отношению ко мне, он заменяет двойственность обманщика и обманутого, существенное условие обмана, двойственностью Оно и Я; он вводит в самую глубокую мою субъективность межсубъективную структуру Mitsein. Можем ли мы удовлетвориться этими объяснениями?

Если посмотреть внимательнее, то теория психоанализа не такая простая, как кажется вначале. Неточно представлять Оно как вещь по отношению к гипотезе психоаналитика, так как вещь безразлична к предположениям, которые о ней делают, а Оно, напротив, *затрагивается* ими, когда они приближаются к истине. Фрейд в действительности предупреждает о сопротивлениях, когда в конце первого периода врач приближается к истине. Эти сопротивления являются объективными поступками и понимаются со стороны: больной проявляет недоверие, отказывается говорить, дает фантастические отчеты о своих снах, иногда даже уклоняется полностью от психоаналитического лечения. Допустимо, во всяком случае, спросить, какая часть его самого может сопротивляться. Это не может быть Я, рассматриваемое как совокупность психических фактов сознания; в самом деле, Я не может подозревать, что психиатр приближается к цели, поскольку помещено перед *смыслом* своих собственных реакций, как сам психиатр. Самое большее, что для него возможно, — это объективно оценить степень вероятности выдвинутых гипотез, как мог бы это сделать свидетель психоанализа по количеству субъективных фактов, которые они объясняют. Впрочем, появись такая вероятность, граничащая с достоверностью, Я не могло бы пугаться этого, именно Я *сознательным* решением приняло психоаналитическое лечение. Могут сказать, что пациент беспокоится о повседневных открытиях,

которые делает о нем психоаналитик, и что он стремится их избежать, скрывая в своих собственных глазах желание продолжать лечение. В этом случае невозможно больше прибегать к бессознательному, чтобы объяснить самообман; он находится здесь в полном сознании, со всеми своими противоречиями. Но это, следовательно, не то, чем психоаналитик хотел объяснить подобные сопротивления; для него они являются тайными и глубокими, они идут издалека, они имеют свои корни в самой вещи, которую хотят прояснить.

Однако они не могут и вытекать из комплекса, который нужно выявить. Как таковой указанный комплекс был бы скорее сотрудником психоаналитика, поскольку он намеревается выразиться в ясном сознании, хитрит с цензурой и стремится ее избежать. Единственная плоскость, на которой мы можем поместить отказ субъекта, как раз есть плоскость цензуры. Она одна может понимать вопросы или открытия психоаналитика как приближающиеся более или менее к реальным влечениям, которые она старается вытеснить, подавить, поскольку лишь она *знает* то, что вытесняет.

В самом деле, если мы устраним язык и вещистскую мифологию психоанализа, мы заметим, что цензура, чтобы применить свою активность сознательно, должна знать то, что она подавляет, вытесняет. Если мы в действительности откажемся от всех метафор, представляющих вытеснение как удар слепых сил, то вынуждены допустить, что цензура должна *выбирать,* и чтобы выбирать, представлять себе, о чем идет речь. Иначе откуда бы взялось, что она пропускает естественные сексуальные побуждения, терпит, что потребности (голод, жажда, сон) выражаются в ясном сознании? И как объснить, что она может *ослабить* свой надзор, может даже быть *обманутой* маскировкой инстинкта? Но недостаточно, чтобы она различала гнусные наклонности, необходимо еще, чтобы она их постигала как *подавляющиеся,* что предполагает у нее, по меньшей мере, представление о ее собственной деятельности. Одним словом, как цензура различала бы подавляемые влечения, не имея представления, как отличить их от других? Можно ли понять знание, которое было бы незнанием себя? Знать — значит знать, что знаешь, говорил Ален. Скажем точнее: всякое знание есть сознание знания. Следовательно, сопротивления пациента предполагают на уровне цензуры представление о подавляемом как таковом, понимание цели, к которой ведут вопросы психоаналитика, и действие синтетической связи, посредством которой сравнивается *истина* вытесняемого комплекса с психоаналитической гипотезой, имеющей его в виду. И эти различные операции предполагают, со своей стороны, что цензура является сознанием себя. Но какого рода может быть сознание себя цензуры? Необходимо, чтобы оно было сознанием бытия сознания о склонности, которое нужно подавить, но как раз, *чтобы не быть сознанием этого.* Что можно сказать, кроме того, что цензура должна быть самообманом? Психоанализ нам ничего не дал, поскольку, чтобы устранить самообман, он установил между бессознательным и сознанием автономное сознание и самообман. Его усилия установить подлинную двойственность и даже тройственность (Es, Ich, Über-Ich[1], выраженную посредством цензуры),

[1] Оно, Я, Сверх-Я *(нем.).* — *Ред.*

окончились лишь словесной терминологией. Сама сущность рефлексивной идеи "скрывать от *себя*" нечто предполагает единство той же самой психики и, следовательно, двойственную активность внутри единства, стремящуюся, с одной стороны, утверждать и обнаруживать скрывающуюся вещь, с другой — вытеснить ее и завуалировать; каждая из двух сторон этой активности дополняет другую, то есть предполагает ее в своем бытии. Отделяя цензурой сознание от бессознательного, психоанализу не удалось разорвать две фазы акта, поскольку либидо является слепым conatus[1] к сознательному выражению, а сознательный феномен является пассивным и обманчивым результатом; он просто локализовал эту двойственную активность отталкивания и притяжения на уровне цензуры. Впрочем, чтобы дать отчет о единстве всего феномена (подавление, вытеснение побуждения, которое маскируется и "проходит" в символической форме), остается установить вразумительные связи между его различными моментами. Как подавляемое влечение может "маскироваться", если оно не включает: 1) сознание быть подавляемым; 2) сознание, что оно было отталкиваемо, поскольку оно есть то, что оно есть; 3) проект маскировки? Никакая механическая теория конденсации или переноса не может объяснить эти модификации, посредством которых влечение влияет само на себя, так как описание процесса маскировки предполагает обращение скрываемого к цели. И, далее, как дать отчет об удовольствии или тревоге, сопровождающих символическое и сознательное удовлетворение влечения, если бы сознание не включало, по ту сторону цензуры, неясное понимание цели, которую нужно достигнуть, поскольку она одновременно желаема и защищаема? Чтобы устранить сознательное единство психического, Фрейд вынужден подразумевать повсюду магическое единство, связывая феномены на расстоянии и по другую сторону препятствий, как первобытное действие сопричастности объединяет заколдованную личность и восковую статуэтку, созданную по ее образу. Бессознательно "Triebe"[2] поражено участием свойства, "подавляемого", или "гнусного", которое целиком распространяется на него, расцвечивает его и магически вызывает его символизацию. И, подобно этому, сознательный феномен полностью окрашивается своим символическим смыслом, хотя он не может воспринять этот смысл посредством его самого и в ясном сознании. Но, кроме неразвитости своего принципа, объяснение посредством магии не устраняет сосуществования — в ряду бессознательного, цензуры и сознания — двух противоречивых и дополняющих друг друга структур, которые взаимно предполагаются и взаимно разрушаются. Самообман гипостазировали и "овеществили", но не избежали его. Именно это побудило венского психиатра Штекеля* освободиться от психоаналитического влияния и написать во "Фригидной женщине": "Каждый раз, когда я мог продвинуть свои исследования достаточно далеко, я констатировал, что ядро психоза было сознательным". Случаи, о которых он сообщает в своей работе, свидетельствуют о патологическом самообмане, объяснение которому фрейдизм не может дать. Речь идет, напри-

---

[1] влечение *(лат.)*. — *Ред.*
[2] от Trieb — влечение, инстинкт, склонность *(нем.)*. — *Ред.*

мер, о женщинах, которых супружеское разочарование сделало фригидными и которые дошли до того, что стали маскировать наслаждение, которое им доставляет половой акт. Сразу отметим, что самообман не прячется в темноте глубоко скрытых, полуфизиологических комплексов, но его действие можно объективно обнаруживать и регистрировать. Часто муж рассказывал Штекелю, что его жена обнаруживала объективные признаки удовольствия, и как раз эти проявления женщина, когда ее спрашивали, начинала ожесточенно отвергать. Речь здесь идет об активности *отвлечения*. Точно так же из признаний, которые Штекель сумел вызвать, мы узнаем, что эти патологически фригидные женщины начинают заранее отвлекаться от удовольствия, которого они боятся; многие, например, во время полового акта обращают свои мысли к повседневным занятиям, делают расчеты по своему хозяйству. Кто будет говорить здесь о бессознательном? Однако если фригидная женщина *отвлекает* таким образом свое сознание от удовольствия, которое она испытывает, то это вовсе не цинично и находится в полном согласии с ней самой: она делает это, чтобы *доказать себе,* что она фригидна. Мы наверняка имеем дело с феноменом самообмана, поскольку усилия, предпринимаемые для того, чтобы не присоединиться к испытываемому наслаждению, содержат в себе признание, что наслаждение испытывается, и что как раз его предполагают, *чтобы отрицать*. Но мы не находимся больше на почве психоанализа. Таким образом, с одной стороны, объяснение посредством бессознательного, поскольку оно разрывает психическое единство, не может дать отчета о фактах, которые, на первый взгляд, казалось бы им открываются. И, с другой стороны, существует несметное число действий из самообмана, которые явно отвергают этот тип объяснения, поскольку их сущность предполагает, что они могут появиться только в прозрачности сознания. Мы опять находим, что проблема, которую пытались обойти, все еще не затронута.

2. Действия из самообмана

Если мы хотим выйти из затруднения, нужно исследовать более подробно действия из самообмана и описать их. Это описание, может быть, позволит нам определить с большей четкостью условия возможности самообмана, то есть ответить на наш исходный вопрос: "Чем должен быть человек в своем бытии, если он согласен пребывать в самообмане?"

Вот, например, женщина, которая пришла на первое свидание. Она знает достаточно хорошо намерения, которые мужчина, говорящий с ней, питает на ее счет. Она знает также, что ей рано или поздно нужно будет принять какое-то решение. Но она не хочет спешить с этим; она заинтересована только в почтительном и скромном отношении к ней партнера. Она не понимает это поведение как попытку реализовать то, что называют "первыми шагами", то есть она не хочет видеть возможности развития этого поведения во времени; она ограничивает его тем, чем оно является в настоящем; она не хочет читать во фразах, которые ей говорят, ничего, кроме их определенно выраженного смысла. Если ей говорят: "Я так вами любуюсь", она обезоруживает эту фразу, лишая ее сексуального заднего плана; она придает речам и поведению своего

собеседника непосредственные значения, которые рассматривает как объективные качества. Мужчина, говорящий с ней, кажется искренним и вежливым, как стол является круглым или квадратным, как стенные обои являются голубыми или серыми. И качества, таким образом соединяемые с личностью, которую она выслушивает, закрепляются в вещественном постоянстве, выступающем ничем иным, как проекцией на временное течение их сугубо настоящего состояния. Но именно это не является тем, что она хотела бы; она глубоко чувствительна к желанию, которое она вызывает, но обнаженное и грубое желание ее унижало и страшило бы. Вместе с тем она не находила бы никакого очарования в уважении, которое было бы лишь уважением. Чтобы удовлетворить ее, необходимо чувство, которое адресовалось бы полностью к ее *личности,* то есть к ее полной свободе, и которое было бы признанием ее свободы. Но в то же время необходимо, чтобы это чувство было бы полностью желанием, то есть чтобы оно адресовалось к ее телу как объекту. Однако на этот раз она отказывается понимать желание таким, каково оно есть; она не дает ему даже названия и признает его только в той мере, в какой оно возвышается до восхищения ею, почтения, уважения и превращается полностью в формы более возвышенные, чем оно является, до такой степени, чтобы не выступать больше лишь в виде теплоты и плотности. Но вот ее берут за руку. Это действие ее собеседника может изменить ситуацию, вызывая непосредственное решение: довериться этой руке — значит согласиться на флирт, взять на себя определенные обязательства; отнять свою руку — значит порвать эту тревожную и неустойчивую гармонию, которая составляет обаяние свидания. Речь идет о том, чтобы как можно дальше оттянуть возможный момент решения. Известно, что тогда происходит: молодая женщина доверяет свою руку, но не *замечает,* что доверяет. Она не замечает этого, поскольку вдруг оказывается, что она в этот момент становится вся духовной. Она ведет своего собеседника к самым возвышенным сферам сентиментальной спекуляции, она говорит о жизни, своей жизни, она показывает себя в своем существенном аспекте: личностью, сознанием. И в это время совершается разрыв тела и души; ее рука неподвижно покоится меж теплых рук ее партнера, ни соглашающаяся, ни сопротивляющаяся — как вещь.

Мы скажем, что эта женщина пребывает в самообмане. Но мы видим тотчас, что она использует различные способы, чтобы утвердиться в этом самообмане. Она обезоружила действия своего партнера, сведя их только к бытию того, чем они являются, то есть к существованию по способу в-себе. Но она позволяет себе наслаждаться его желанием в той степени, в какой она понимает желание как не являющегося тем, чем он является, то есть признает его трансценденцией. Наконец, глубоко чувствуя присутствие своего собственного тела, может быть, даже до смущения, она реализуется как не *являющаяся* своим телом, она созерцает его со своей высоты в качестве пассивного объекта, с которым могут *происходить* события, но который не может ни вызвать их, ни избежать, поскольку все его возможности находятся вне его. Какое единство встречаем мы в этих различных аспектах самообмана? Им является определенный способ образовывать противоречивые понятия, то есть способ, который объединяет в них идею и отрицание этой идеи. Основ-

ное понятие, которое таким образом порождается, использует двоякое свойство человеческого бытия — быть и *фактичностью,* и *трансцендентностью.* Эти две стороны человеческой реальности могут и, по правде говоря, должны быть восприимчивы к действительной координации. Но самообман не хочет ни координировать их, ни преодолеть их в синтезе. Для него речь идет о том, чтобы утверждать их тождество, полностью сохраняя их различие. Это значит утверждать фактичность как *являющуюся* трансцендентностью и трансцендентность как *являющуюся* фактичностью таким образом, чтобы можно было бы в тот момент, в который постигают одно, находиться напротив другого. Прототип формул самообмана будет дан нам в некоторых известных выражениях, которые и были задуманы, чтобы произвести свой эффект в духе самообмана. Известно, например, название произведения Жака Шардонна*: "Любовь — это гораздо больше, чем любовь". Можно видеть, как здесь осуществляется единство между *настоящей* любовью в ее фактичности ("контакт двух кожных покровов", чувственность, эгоизм, механизм прустовской ревности, борьбы полов Адлера** и т. д.) и любовью как *трансцендентностью* ("огненный поток" Мориака***, зов бесконечности, эрос Платона, космическая тайная интуиция Лоренса**** и т. д.). Здесь как раз отделяются от фактичности, чтобы внезапно оказаться по ту сторону настоящего и действительного состояния человека, по ту сторону психологического в метафизической целостности. Напротив, название одной пьесы Сармана***** — "Я слишком велик для себя" — также представляет свойства самообмана; мы брошены вначале в полную трансцендентность, чтобы внезапно оказаться в узких рамках нашей фактической сущности. Подобные структуры представлены в известном выражении: "Он стал тем, чем он был" или в противоположном, не менее известном выражении: "Он такой, каким, наконец, его изменяет вечность". Разумеется, эти различные формулировки имеют только *внешний вид* самообмана; они явно задуманы в этой парадоксальной форме, чтобы поразить ум, привести его в замешательство загадкой. Но именно эта видимость имеет для нас значение. Здесь важно как раз то, что они не образуют новых, основательно структурированных понятий; напротив, они построены таким образом, чтобы постоянно оставаться в распадении, чтобы всегда был возможен переход от природного настоящего к трансценденции и обратно. В самом деле, видно, как самообман может использовать все эти суждения, которые имеют цель установить, что я не есть то, чем я являюсь. Если бы я не был тем, чем я *являюсь,* я мог бы, например, серьезно рассматривать этот упрек, который мне делают в строгой форме, и, может быть, вынужден был бы признать его истину. Но как раз посредством трансцендентности я избегаю всего того, чем я являюсь. Я не могу даже оспаривать обоснованность упрека в том смысле, в котором Сюзанна говорит Фигаро: "Доказывать, что я права, значит признать, что я могу быть неправа". Я нахожусь в плоскости, где никакой упрек не может меня касаться, потому что то, чем я *являюсь* в действительности, и есть моя трансцендентность; я себя избегаю, я ускользаю от себя, я оставляю свою старую одежду в руках моралиста. Двусмысленность, необходимая в самообмане, проистекает здесь из утверждения, что я *являюсь* своей трансцендентностью по

способу бытия вещи. В самом деле, только так я могу чувствовать себя ускользнувшим от всех этих упреков. Как раз в этом смысле наша молодая женщина очищает желание от того, что в нем есть унизительного, стремясь рассматривать только чистую трансцендентность, которая избегает даже названия. И, наоборот, "я слишком велик для себя" показывает, что трансцендентность, измененная в фактичность, является источником бесконечных оправданий для наших неудач или слабостей. Таким же образом юная кокетка поддерживает трансцендентность в той степени, в которой почтение, уважение, обнаруживаемые действиями ее поклонника, находятся уже в трансцендентной плоскости. Но она останавливает здесь эту трансцендентность, она наполняет ее всей фактичностью настоящего: уважение есть не что иное, как только уважение, оно оказывается застывшим и не возвышает себя ни над чем.

Но это "метастабильное" понятие "трансцендентности-фактичности" если и является одним из основных инструментов самообмана, не единственное в своем роде. Используют также и другую двойственность человеческой реальности, которую мы выразим в общих чертах, говоря, что ее бытие-для-себя предполагает дополнительно бытие-для-другого. Для любого из моих действий всегда возможно совмещение двух взглядов — моего и другого. Однако как раз действие в этих двух случаях не будет представлять одну и ту же структуру. Но как мы увидим позже и как каждый чувствует это на себе, между этими двумя аспектами моего бытия не существует различия появления в бытии, как если бы я был для себя истиной о себе и как если бы другой имел обо мне только искаженный образ. Равное достоинство быть моим бытием для другого и моим бытием для себя допускает постоянно распадающийся синтез и постоянное бегство от для-себя к для-других и от для-других к для-себя. Можно было видеть, как молодая женщина использовала наше бытие-в-середине-мира, то есть наше инертное присутствие как пассивного объекта среди других объектов, чтобы внезапно освободиться от функций своего бытия-в-мире, то есть от бытия, которое обеспечивает существование мира, проектируя себя по ту сторону мира к своим собственным возможностям. Отметим, наконец, смешанные синтезы, играющие на ничтожащей двусмысленности трех временных эк-стазов, утверждая одновременно, что я являюсь тем, чем я был (человек, произвольно *остановившийся* на одном периоде своей жизни и отказывающийся принимать во внимание последующие изменения), и что я не являюсь тем, чем был (человек, полностью отказывающийся от своего прошлого перед упреками и злобой и настаивающий на своей свободе и на постоянном пересоздании себя). Во всех этих понятиях, имеющих только переходное значение в рассуждениях и устраняемых из заключения как мнимые величины в исчислениях физиков, мы вновь находим ту же самую структуру: речь идет о том, чтобы конституировать человеческую реальность в качестве бытия, которое есть то, чем оно не является, и которое не есть то, чем оно является.

Но что нужно для того, чтобы эти распадающиеся понятия сами могли получить видимость существования, чтобы они могли появиться на мгновение в сознании, пусть и в процессе исчезновения? Беглое рассмотрение идеи искренности, антитезы самообмана, будет поучительным в этом отношении. В самом деле, искренность представляется как требование и,

следовательно, она не является *состоянием*. Однако, какой идеал может быть достигнут в этом случае? Необходимо, чтобы человек являлся *для самого себя* только тем, чем он *является*, одним словом, чтобы он был единственно и целиком тем, чем он *является*. Но не есть ли это как раз определение в-себе или, если хотите, принцип тождества? Полагать в качестве идеала бытие вещей — не означает ли это одновременно признание того, что это бытие не принадлежит человеческой реальности и что принцип тождества, далеко не являясь повсеместно универсальной аксиомой, оказывается только синтетическим принципом, приобретающим просто региональную универсальность? Таким образом, чтобы понятия самообмана могли, по крайней мере на мгновение, дать нам иллюзию, чтобы искренность "чистых сердец" (Жид, Кессель*) могла иметь значение идеала для человеческой реальности, нужно, чтобы принцип тождества не представлял конститутивного принципа человеческой реальности и человеческая реальность не оказывалась с неизбежностью тем, чем она является, и могла бы быть тем, чем она не является. Что это значит?

Если бы человек являлся тем, что он есть, самообман был бы невозможен, и искренность перестала бы быть его идеалом, чтобы стать его бытием; но есть ли человек, то, чем он является, и, в общем виде — как можно *быть* тем, чем являешься, когда являешься в качестве сознания бытия? Если откровенность или искренность есть универсальная ценность, то, само собой разумеется, что ее максима "нужно быть тем, чем являешься" не служит единственно регулирующим принципом для суждений и понятий, которыми я выражаю то, чем я являюсь. Она полагает не просто идеал познания, но идеал *бытия;* она нам предлагает абсолютную адекватность бытия самому себе как прототип бытия. В этом смысле нам нужно *сделать бытие* тем, чем мы являемся. Но чем *мы, однако, являемся,* если мы постоянно обязаны делать из себя бытие того, чем мы являемся, если мы по способу бытия должны быть тем, чем мы являемся? Рассмотрим вот этого официанта кафе. Его движение — живое и твердое, немного слишком точное, немного слишком быстрое; он подходит к посетителям шагом немного слишком живым, он наклоняется немного слишком услужливо, его голос, его глаза выражают интерес слишком внимательный к заказу клиента; наконец, это напоминает попытку имитации в своем действии непреклонной строгости неизвестно какого автомата и в том, как он несет поднос со смелостью канатоходца и как ставит его в постоянно неустойчивое равновесие, постоянно нарушаемое и восстанавливаемое легким движением руки и локтя. Все его поведение нам кажется игрой. Он старается координировать свои движения, как если бы они были механизмами, связанными друг с другом; даже его мимика и его голос кажутся механическими; он показывает безжалостную быстроту и проворство вещей. Он играет, он забавляется. Но в кого, однако, он играет? Не нужно долго наблюдать, чтобы сделать об этом вывод: он играет *в бытие* официанта в кафе. Здесь нет ничего, что могло бы нас удивить: игра есть вид ориентировки и исследования. Ребенок играет со своим телом, чтобы его изучить, составить "опись"; официант играет в свою профессию, чтобы *реализовать* ее. Эта обязанность не отличается от обязанности, которая накладывается на всех коммерсантов: их социальное положение состоит цели-

ком из обряда, публика требует от них, чтобы они реализовали его как обряд; есть танец бакалейщика, портного, оценщика, которым они стараются убедить свою клиентуру в том, что они представляют не что иное, как бакалейщика, портного, оценщика. Бакалейщик, который мечтает, оскорбителен для покупателя, так как он вовсе не бакалейщик. Вежливость требует, чтобы он держался в своей функции бакалейщика, как солдат в-положении-смирно становится солдатом-вещью с прямым взглядом, но он совсем не видит, он больше не тот, кто видит, поскольку именно правило, а не интерес момента определяет точку, которую он должен фиксировать ("определенную в десяти шагах"). Вот неплохие меры предосторожности, чтобы замуровать человека в то, чем он является. Как если бы мы жили в постоянном опасении, что он ускользнет оттуда, что он превысит свое положение и совсем избежит его. Но как раз наряду с этим, изнутри, официант в кафе не может быть непосредственно официантом кафе в том смысле, в котором эта чернильница *есть* чернильница, стакан есть стакан. И совсем не потому, что он не в состоянии сформировать рефлексивные суждения или понятия о своем положении. Он хорошо знает, что оно "означает": обязанность встать в пять часов, подмести полы заведения перед открытием залов, включить кипятильник для кофе и т. д. Он знает права, которое оно дает: право на чаевые, профсоюзные права и т. п. Но все эти понятия и суждения отсылают к трансцендентному. Речь идет об абстрактных возможностях, правах и обязанностях, придаваемых "субъекту права". Именно этого субъекта *я имею в бытии* и совсем не являюсь им. Это не потому, что я не хочу им быть, не оттого, что он является другим. Но скорее потому, что нет общего измерения между его бытием и моим. Он является "представлением" для других и для меня самого; это значит, что я могу им быть только в *представлении*. Но как раз, если я представляю его себе, я им совсем не являюсь, я отделен от него, как объект от субъекта, отделен *посредством ничто;* но это ничто изолирует меня от него, я не могу им быть, я могу только *играть в бытие,* то есть воображать себе, что я им являюсь. И тем самым я влияю на него из ничто. Я хорошо могу выполнять функции официанта, могу им быть только в нейтральном плане, как актер является Гамлетом, то есть выполняя механически *типичные жесты* данной профессии и рассматривая себя как воображаемый официант посредством этих жестов, взятых в качестве "analogon"[1]. То, что я пытаюсь реализовать, и есть бытие-в-себе официанта кафе, как если бы не было именно в моей власти придавать моим профессиональным обязанностям их ценность и настоятельность, как если бы не было бы моим свободным выбором подниматься каждое утро в пять часов или оставаться в кровати, хотя это означает увольнение. Как если бы от того факта, что я поддерживаю эту роль в существовании, я ее не трансцендировал бы со всех сторон, не конституировался бы как *по другую сторону* моего положения. Однако нет сомнения в том, что я *являюсь* в определенном смысле официантом кафе, в противном случае разве не мог бы я так же хорошо называть себя

---

[1] аналог, подобное *(греч.)*. — *Ред.* См.: L'Imaginaire (N.R.F., 1940). Заключение.

дипломатом или журналистом? Но если я им являюсь, то это не может быть по способу бытия-в-себе. Я им являюсь по способу *бытия того, чем я не являюсь.* Речь не идет, впрочем, только о социальных положениях; я никогда не являюсь никакой из моих позиций, никаким из моих действий. Краснобай тот, кто *играет* с речью, поскольку он не может *быть говорящим,* внимательный ученик, который хочет *быть* внимательным, — взгляд, прикованный к учителю, навостренные уши — изнуряется до того, играя во внимание, что заканчивает тем, что больше ничего не слышит. Постоянно отсутствуя в своем теле, в своих действиях, я являюсь, вопреки самому себе, тем "божественным отсутствием", о котором говорит Валери*. Я не могу сказать, ни что я *нахожусь* здесь, ни что я *отсутствую* здесь, в том смысле, когда говорят: "эта коробка спичек *находится* на столе"; это означало бы смешивать мое "бытие-в-мире" с "бытием-в-середине-мира". Нельзя сказать, ни что я *нахожусь* в положении стоя, ни что я *нахожусь* в положении сидя — это было бы отождествлением моего тела с идиосинкразической тотальностью, одной из структур которой оно только бы и являлось. С любой стороны я избегаю бытия и, однако, я есть.

Но вот вид бытия, который касается только меня: я печален. Эта печаль, которой я охвачен, не есть ли она как раз способ бытия того, чем я являюсь? Чем она, однако, является, кроме интенционального единства, которое собирает и оживляет совокупность моих действий? Она — смысл того тусклого взгляда, который я бросаю на мир, этих сутулых плеч, опущенной головы, вялости всего моего тела. Но в то время, когда я произвожу эти действия, мог ли я их не производить? Пусть внезапно появится посторонний, и я подниму голову, приму живую и подвижную позу. Что останется тогда от моей печали? Разве что я любезно назначу ей встречу сразу после ухода визитера? Не является ли она *действием,* эта печаль, не является ли сознание, которое поражено печалью, магическим прибежищем от опасной ситуации[1]? И в этом случае быть печальным не означает ли сначала делаться печальным? Скажут, предположим, что это так. Но придавать себе *бытие* печали, не является ли, несмотря на все, *получать* это бытие? Неважно, в конце концов, откуда я его получаю. Действительно, именно сознание, которое затрагивается печалью, *является* печальным как раз в силу этой причины. Но это значит плохо понимать природу сознания: печальное бытие не является полностью готовым бытием, которое я себе придаю, подобно тому как я могу дать эту книгу своему другу. Я не способен *затрагиваться бытием.* Если я делаю себя печальным, я должен делаться печальным с начала моей печали до ее окончания; я не могу использовать приобретенное стремление и тянуть мою печаль, не воссоздавая ее, я не могу нести ее по способу инертного тела, которое продолжает свое движение после начального толчка; в сознании нет никакой инерции. Если я делаю себя печальным, то это потому, что я не *являюсь* печальным: бытие печали от меня ускользает посредством самого акта и в самом акте, которым я затрагиваюсь печалью. Бытие-в-себе печали постоянно преследует мое сознание печального бытия, но именно как ценность, которую я не могу реализовать, как регулирующий смысл моей печали, а не как ее конститутивная модальность.

---

[1] Esquisse d'une théorie des émotions. Hermann Paul.

Скажут, что мое сознание, по крайней мере, *есть,* каким бы ни был объект или состояние, сознанием чего оно выступает. Но как отличить от печали мое сознание печального бытия? Не является ли это полностью одним и тем же? В некоторой степени верно, что мое сознание *есть,* если понимают под этим, что оно для другого составляет часть целостности бытия, о котором можно высказывать суждения. Но нужно заметить, как это хорошо видел Гуссерль, что мое сознание первоначально является другому как отсутствие. Это есть объект, который всегда присутствует как *смысл* всех моих позиций, всех моих действий — и всегда отсутствует, так как он дается в интуиции другого как постоянный вопрос, точнее, как постоянная свобода. Когда Пьер смотрит на меня, я несомненно знаю, что он смотрит на меня. Его глаза — вещи в мире — фиксированы на моем теле — вещи в мире; вот объективный факт, о котором я могу сказать: он *есть.* Но это также факт *мира.* Смысл этого взгляда совсем не есть, и именно это меня беспокоит. Что бы я ни делал, улыбки, обещания, угрозы — ничто не может *устранить* одобрения, свободного суждения, которого я ищу. Я знаю, что оно всегда на другой стороне, я его чувствую в самих моих действиях, не имеющих больше *рабочего* характера, который они сохраняли бы в отношении вещей, которые не являются больше для меня, в той степени, в которой я связываю их с другим, простыми *представлениями,* конституирования которых в благоприятные или неблагоприятные, искренние или неискренние и т. д. ожидаешь достичь посредством восприятия, находящегося всегда за пределами всех моих усилий его вызвать. Восприятие никогда не будет вызываться моими усилиями, как если бы оно само придавало себе силу, оно возникает лишь постольку, поскольку оно вызывается извне, *оно возникает в качестве своего собственного опосредования с трансцендентностью.* Таким образом, объективный факт бытия-в-себе сознания другого полагается, чтобы исчезнуть в отрицательности и свободе; сознание другого *есть* в качестве не являющегося, его бытие-в-себе "теперь" и "здесь" и является небытием.

Сознание другого есть то, чем оно не является.

Впрочем, мое собственное сознание не предстает передо мной в своем бытии как сознание другого. Оно есть, поскольку оно делается, поскольку его бытие есть сознание бытия. Но это значит, что действие поддерживает бытие; сознание имеет в бытии свое собственное бытие; оно никогда не поддерживается бытием, именно только оно поддерживает бытие внутри субъективности, что означает опять-таки, что в нем есть бытие, но оно не является им совсем: *сознание не есть то, что оно есть.*

Что означает в этих условиях идеал искренности, кроме задачи, которую невозможно выполнить и сам смысл которой находится в противоречии со структурой моего сознания? Быть искренним, сказали бы мы, значит быть тем, чем являешься. Это предполагает, что я не являюсь первоначально тем, чем я являюсь. Но здесь, естественно, подразумевается кантовское "ты должен, следовательно, ты можешь". Я могу *стать* искренним; вот что предполагают мой долг и мое усилие к искренности. Итак, мы устанавливаем, что первоначальная структура "не быть тем, чем являешься" делает заранее невозможным всякое становление к бытию-в-себе или к структуре "быть тем, чем являешься". И эта невозможность не скрывается в сознании; напротив, она является

самой сущностью сознания, постоянным затруднением, которое мы испытываем; она есть сама наша неспособность признать конституирование себя как являющегося тем, чем мы являемся; она есть необходимость, которая означает, что, в то время как мы полагаем себя в качестве определенного бытия посредством законного суждения, основанного на внутреннем опыте или правильно выведенного из априорных или эмпирических предпосылок, самым этим полаганием мы возвышаемся над этим бытием не к другому бытию, а к пустоте, к *ничто*. Как же, однако, мы можем порицать другого в неискренности или радоваться нашей искренности, ведь эта искренность оказывается для нас в то же время невозможной? Как мы можем даже наметить в речи, в исповеди, в исследовании сознания усилие к искренности, раз это усилие будет, в сущности, обречено на поражение и в то же время, когда мы о ней объявляем, мы имеем до суждения о ней понимание ее невозможности? В самом деле, для меня, когда я себя исследую, речь идет о том, чтобы определить точно, чем я являюсь, чтобы бесповоротно решиться на определенное бытие, свободно приступив к поиску средств, которые смогли бы меня изменить. Но что это значит, кроме того, что для меня речь идет о конституировании в качестве вещи? Определю ли я совокупность мотивов и побуждений, которые толкали бы меня сделать такое-то и такое-то действие? Но это означало бы постулировать причинный детерминизм, который производил бы поток состояний моего сознания как последовательность физических состояний. Открою ли я в себе "наклонности", пусть и со стыдом сознаваясь в них? Однако не является ли это решительным забвением того, что указанные наклонности реализуются с моей помощью, что они не являются природными силами, но что я придаю им их действенность посредством постоянного решения об их ценности? Буду ли я выносить суждение о моем характере, о моей природе? Не значит ли это раскрыться в то же время тем, что я уже знаю, что я сужу, таким образом, прошлое, которого мое настоящее избегает по определению? Доказательством этому является то, что один и тот же человек, который искренне полагал, что он и сейчас такой, каким он был, возмущается злопамятностью другого и пытается его разоружить, утверждая, что он не может больше быть тем, чем он был. Охотно удивляются и возмущаются приговорами судов человеку, который в своей новой свободе *не является больше* виновным, каким он был. Но в то же время требуют от этого человека, чтобы он признался как *являющийся* этим виновным. Чем же тогда является искренность, если не феноменом именно самообмана? В самом деле, не показали ли мы, что при самообмане речь идет о том, чтобы конституировать человеческую реальность как бытие, которое есть то, чем оно не является, и которое не есть то, чем оно является?

Гомосексуалист, например, имеет часто нестерпимое чувство вины и его существование полностью определяется этим чувством. Легко предсказать, что он пребывает в самообмане. И, в самом деле, зачастую происходит так, что этот человек, полностью признавая свою гомосексуальную наклонность, полностью сознаваясь в каждом отдельном проступке, который он совершил, изо всех сил отказывается рассматривать себя как *"педераста"*. Его случай всегда является "отдельным",

особым; он попадает в эту ситуацию случайно, из-за неудачи; это ошибки прошлого, они объясняются определенной концепцией красоты, которую не смогли удовлетворить женщины; здесь скорее нужно видеть следствия беспокойного поиска, чем проявления глубоко укорененной наклонности, и т. д. и т. п. Конечно, этот человек в самообмане выглядит смешно, поскольку, признавая все факты, вменяемые ему в вину, он отказывается принять следствие, оттуда вытекающее. Поэтому его друг, который является для него самым строгим цензором, раздражен этой двойственностью: цензор требует только одной вещи, и, может быть, тогда он проявит снисходительность, чтобы вина признавалась виной, чтобы гомосексуалист объявил искренне, все равно — смиренно ли или с негодованием: *"Я педераст"*. Мы спрашиваем здесь: кто пребывает в самообмане? Гомосексуалист или поборник искренности? Гомосексуалист признает свои проступки, но он изо всех сил борется против давящей перспективы, что его ошибки определяют его *судьбу*. Он не желает, чтобы его можно было рассматривать как вещь; он имеет неясное, но твердое понимание того, что гомосексуалист не есть гомосексуалист, как этот стол есть стол, как этот рыжий человек является рыжим. Ему кажется, что он избегает всякой погрешности, в то время как он ее полагает, и признает скорее даже, что психическая длительность сама собой снимает с него всякую вину, производит неопределенное будущее, порождая его снова. Прав ли он? Не признает ли он сам особый и нередуцируемый характер человеческой реальности? Его позиция, следовательно, включает неотрицаемое понимание истины. Но в то же время, чтобы жить, он имеет потребность в этом постоянном возрождении, в этом постоянном бегстве; ему необходимо беспрерывно ставить себя вне досягаемости, чтобы избежать ужасного осуждения коллектива. Таким образом, он играет на слове *"бытие"*. В самом деле, он был бы прав, если бы понимал это выражение: "Я не являюсь педерастом" в таком смысле: "Я не являюсь тем, чем я являюсь". Иначе говоря, он объявил бы: "В той степени, в какой ряд действий определяются как действия педераста, если я придерживаюсь этих действий, я педераст. В той степени, в какой человеческая реальность ускользает от всякого определения через действия, я не являюсь им". Но он тайно прибегает к другому значению слова "быть". Он понимает "небытие" как "небытие в-себе". Он утверждает "небытие педераста" в том же смысле, в котором этот стол *не является* чернильницей. Он пребывает в самообмане.

Но поборник искренности не игнорирует трансцендентность человеческой реальности и умеет, в случае нужды, обратить ее в свою пользу. Он ее даже использует и полагает, выдвигая свое требование: не хочет ли он именем искренности, следовательно свободы, чтобы гомосексуалист обратился к себе и признал себя гомосексуалистом; можно ли считать, что подобное признание вызовет к нему снисхождение? Что это значит, кроме того, что человек, признавший себя гомосексуалистом, не будет больше *тем же самым;* что гомосексуалист, в бытии которого он признался, уйдет в область свободы и доброй воли? От него требуют, следовательно, быть тем, что он есть, чтобы больше не быть тем, что он есть. Это и есть глубокий смысл выражения: "Признанный грех наполовину прощенный грех". Он требует от виновного, чтобы он конституировался как вещь, с тем чтобы его больше не рассматривать вещью. И это

противоречие является конститутивным для требования искренности. В самом деле, кто не видит, что есть нечто оскорбительное для другого и успокаивающее для меня в восклицании: "Что уж там он — педераст!", которое устраняет признак беспокоящей свободы и имеет в виду конституировать отныне все действия другого как следствия, строго вытекающие из его сущности. Вот, однако, что требует цензор от своей жертвы: чтобы она конституировалась как вещь и передала свою свободу как вотчину, чтобы он, наконец, вновь вернул ее ему как сюзерен своему вассалу. Поборник искренности, в той степени, в которой он хочет успокоиться, в то время как он требует судить, в той степени, в какой он требует от свободы как свободы конституировать себя в качестве вещи, пребывает в самообмане. Здесь идет речь только об эпизоде этой смертельной борьбы сознаний, которую Гегель называет "отношением господина и раба". Обращаются к сознанию, чтобы потребовать от него от имени природы сознания радикально исчезнуть как сознание, вселяя в него надежду, по ту сторону этого исчезновения, на возрождение.

Допустим, возразят нам, но указанный человек незаконно делает из искренности оружие против другого. Искренность нужно искать не в отношениях "Mitsein", но там, где она является чистой, в отношениях с самим собой. Но кто не видит, что объективная искренность конституируется тем же самым способом? Кто не видит, что искренний человек конституируется как вещь, как раз чтобы избежать этого условия вещи самим актом искренности? Человек, который сознается в том, что он является злобным, обменял свою беспокоящую "свободу-к-злу" на неодушевленное свойство зла: он *является* злым, он присоединяется к себе, он есть то, чем он является. Но он тут же убегает от этой *вещи,* поскольку является тем, кто ее созерцает, поэтому от него зависит поддержать ее в своем взгляде или позволить ей исчезнуть в бесконечности отдельных действий. Он извлекает *достоинство* из своей искренности, а человек достойный не является злым человеком, раз он является злым, но находящимся по другую сторону своей злобы. В то же время злоба обезоруживается, поскольку она является ничем, если она не находится в плоскости детерминизма, и, сознаваясь в ней, я полагаю мою свободу напротив ее же; мое будущее оказывается девственным, все мне позволено. Таким образом, существенная структура искренности не отличается от структуры самообмана, поскольку искренний человек конституируется как то, что он есть, *чтобы им не быть.* Именно это объясняет истину, признаваемую всеми, что можно пребывать в самообмане посредством искреннего бытия. Это был, как говорит Валери, случай Стендаля. Постоянная и полная искренность как постоянное усилие, чтобы привязаться к себе, является, в сущности, постоянным усилием, чтобы отказаться от себя; от себя освобождаются посредством того же поступка, в результате которого становятся объектом для себя. Составлять неизменный список того, чем являешься, значит постоянно отказываться и скрываться в сфере, где больше нет ничего, кроме чистого и свободного взгляда. Самообман, сказали бы мы, имеет целью ставить себя вне досягаемости, он есть бегство. Мы сейчас констатировали, что нужно использовать те же самые понятия, чтобы определить искренность. Что это значит?

Это значит, в конце концов, что цель искренности и цель самообмана не являются столь уж различными. Конечно, есть искренность, которая касается прошлого и которая нас здесь не занимает. Я искренен, если я сознаюсь, что *имел* такое-то удовольствие или такое-то намерение. Мы увидим, что если эта искренность возможна, то, значит, в своем падении в прошлое бытие человека конституируется как бытие в-себе. Но нас интересует здесь только искренность, которая рассматривается сама в имманентности настоящего. Какова ее цель? Сделать так, чтобы я признался, чем я являюсь, чтобы, наконец, я совпал со своим бытием; одним словом, сделать так, чтобы я был по способу в-себе тем, чем я являюсь по способу "небытия того, чем я являюсь". И ее постулат как раз заключается в том, что я есть уже, в сущности, по способу в-себе, то, что я имею в бытии. Таким образом, мы находим в основе искренности непрерывное зеркальное действие, действие отражения, постоянный переход от бытия, которое есть то, чем оно является, к бытию, которое не есть то, чем оно является, и, наоборот, от бытия, которое не есть то, чем оно является, к бытию, которое есть то, чем оно является. И какова цель самообмана? Сделать так, чтобы я был тем, чем являюсь по способу "небытия того, чем являешься" или чтобы я не был тем, чем являюсь по способу "бытия того, чем являешься". Мы снова находим здесь то же самое зеркальное действие. Это значит, в самом деле, чтобы было намерение искренности, нужно, чтобы вначале я одновременно являлся и не являлся бы тем, чем я являюсь. Искренность не приписывает мне способ бытия или особое качество, но по поводу этого качества она заставляет меня переходить от одного способа бытия к другому способу бытия. И этого второго способа бытия, идеала искренности, мне, по существу, запрещено достигнуть, и в тот самый момент, когда я стараюсь его достигнуть, у меня до всякого размышления существует неясное понимание того, что я не достигну его. Но, кроме того, чтобы я мог понять только намерение самообмана, необходимо, в принципе, чтобы я избегал в моем бытии своего бытия. Если бы я был печальным или трусливым по способу, каким чернильница существует как чернильница, возможность самообмана не могла бы быть даже мыслима. Я не только не смог бы избежать моего бытия, но я не мог бы даже вообразить, что можно его избежать. Но если самообман возможен посредством простого проекта, значит, как раз нет такого резкого различия между бытием и небытием, когда речь идет о моем бытии. Самообман возможен лишь постольку, поскольку искренность есть в сущности сознательное недостижение цели. Я не могу пытаться понять себя как *не являющегося трусливым*, тогда как я им "являюсь", как если бы это "бытие трусливого" находилось само "под вопросом" в тот самый момент, когда оно есть, если бы оно само являлось *определенным* вопросом, если бы в тот момент, когда я хочу его понять, оно ускользало бы от меня со всех сторон и исчезало. Условие, чтобы я мог проникнуться самообманом, есть именно то, чтобы я в определенном смысле *не был* тем трусливым, которым я не хочу быть. Но если бы я *не был* трусливым в простом способе "небытия-того-чем-не-являешься", я был бы "добросовестным", заявляя, что не являюсь трусливым. Следовательно, нужно, кроме того, чтобы я был определенным образом этой непостижимой, исчезающей трусостью, которой я не являюсь. И пусть не понимают под этим, что я должен быть "немного" трусливым в том смысле, в котором

"немного" означает "в определенной степени трусливым — и в определенной степени не трусливым". Нет, как раз я должен одновременно быть и не быть полностью и во всех отношениях трусливым. Таким образом, в этом случае самообман требует, чтобы я не являлся бы тем, чем являюсь, то есть чтобы имелось неуловимое различие, которое отделяет бытие от небытия, в способе бытия человеческой реальности. Но самообман не ограничивается тем, чтобы отрицать качества, которыми я обладаю, не видеть бытия, которым я являюсь. Он пытается также конституировать меня как являющегося тем, чем я не являюсь. Он постигает меня положительно как мужественного, тогда как я им не являюсь. И это опять-таки возможно, только если я есть то, чем я не являюсь, то есть если небытие во мне не имеет бытия даже в качестве небытия. Конечно, необходимо, чтобы я *не являлся бы* мужественным, иначе самообман не был бы *самообманом*. Но нужно, кроме того, чтобы мое усилие самообмана включало онтологическое понимание, что в самой обыденности моего бытия, того, чем я *являюсь*, я им подлинно не являюсь, и что нет такого различия между бытием "печального-бытия" — например, то, чем я *являюсь* по способу небытия того, чем я являюсь, — и "небытием", не быть мужественным, которое я хочу скрыть от себя. Необходимо, кроме того, чтобы само отрицание бытия являлось бы объектом постоянного ничтожения, сам смысл "не быть" стоял бы непрерывно под вопросом в человеческой реальности. Если бы я *не был* мужественным по способу, каким эта чернильница не является столом, то есть если бы я был изолирован в своей трусости, укреплен в ней, не способен поставить ее в отношение с ее противоположностью, если бы я не был способен *определяться* в качестве трусливого, то есть если бы я не был способен отрицать в себе мужество и тем самым ускользать от моей трусости в тот самый момент, когда я ее полагаю, если бы я, в принципе, был *не в состоянии* совпадать с моим *мужественным-небытием*, так же хорошо как с моим *трусливым-бытием*, то всякий проект самообмана был бы для меня запрещен. Таким образом, чтобы самообман был возможен, необходимо, чтобы сама искренность исходила из самообмана. Условие возможности самообмана в том, что человеческая реальность в своем непосредственном бытии, во внутренней структуре дорефлексивного cogito есть то, чем она не является, и не есть то, чем она является.

3. "Вера" самообмана

Но мы указали пока что только условия, которые делают самообман мыслимым, структуры бытия, которые позволяют образовать понятия самообмана. Мы не можем ограничиться этими соображениями; мы еще не отличили самообман от лжи — двусмысленные понятия, которые мы описывали, могли бы, вне всякого сомнения, быть использованы лжецом, чтобы привести в замешательство своего собеседника, хотя их двусмысленность, будучи основанной в бытии человека, а не в каком-то эмпирическом обстоятельстве, может и должна явиться всем. Истинная проблема самообмана проистекает, очевидно, из того, что он оказывается *верой*. Он не может быть ни циничной ложью, ни очевидностью, если очевидность является интуитивным обладанием объекта. Но если называ-

ют веру согласием бытия со своим объектом, когда объект не дан или дан неотчетливо, тогда самообман есть вера, и существенной проблемой самообмана является проблема веры. Как можно думать о самообмане в понятиях, которые выкованы точными, для убеждения? Нужно, в самом деле, заметить, что проект самообмана сам должен быть самообманом. Я не нахожусь в состоянии самообмана только в конце моего усилия, когда я сконструировал свои двусмысленные понятия и когда я себя убедил. По правде говоря, я не убедил себя: в той степени, в какой я мог быть убежденным, я уже был им. Нужно, чтобы в тот самый момент, в который я расположен вызвать самообман, я бы сделал это в отношении самих данных предрасположений. Представлять их себе в самообмане — это был бы цинизм, полагать их чистосердечно невинными — было бы правдивостью. Решение быть в самообмане не осмеливается назвать свое имя, оно думает и не думает о себе как о пребывающем в самообмане. И именно оно с возникновения самообмана решает о всей последующей позиции и, так сказать, о Weltanschauung[1] самообмана. Самообман не сохраняет норм и критериев истины, как они принимаются критическим мышлением правдивости. О чем самообман решает сначала, и есть в действительности природа истины. С самообманом появляются истина, метод мышления, тип бытия объектов; и этот мир самообмана, которым внезапно окружается субъект, имеет онтологическую характеристику, заключающуюся в том, что бытие в нем есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является. Соответственно появляется особый тип очевидности: *неубедительная* очевидность. Самообман постигает очевидности, но он заранее отказывается быть выполненным этими очевидностями, чтобы не быть убеждающим и превращенным в правдивость; он делается смиренным и скромным; он не игнорирует, что вера есть решение и что после каждой интуиции нужно решать и *желать того, что есть*. Таким образом, самообман в своем первоначальном проекте и с начала своего возникновения принимает решение о точной природе своих требований; он полностью обрисовывается в решении, которое принимает, чтобы *не слишком требовать*, чтобы считать себя удовлетворенным, когда будет плохо убедительным, чтобы укрепить своим решением согласие с недостоверными истинами. Этот первичный проект самообмана является его решением о природе веры. Нужно хорошо понять, что речь идет не об обдуманном и свободном решении, но о спонтанном определении нашего бытия. *Начинают* самообман, как засыпают, пребывают в самообмане, как во сне. Раз этот способ бытия реализуется, оттуда выйти так же трудно, как пробудиться; ведь самообман является типом бытия-в-мире, как бодрствование или сон, которые стремятся сами по себе продолжаться непрерывно, хотя его структура является по своему типу *метастабильной*. Но самообман осознает свою структуру и принимает меры предосторожности, решая, что метастабильная структура является структурой бытия и что неубедительность оказывается структурой всех убеждений. Остается то, что если самообман есть вера и если он включает в свой первичный проект свое собственное отрицание (он определяется в бытии плохо убежденным, чтобы убедиться, что я являюсь тем, чем не являюсь),

---

[1] миросозерцание, мировоззрение *(нем.)*. — *Ред.*

необходимо, чтобы с самого начала вера, которая хочет быть плохо убежденной, была бы возможна. Каковы же условия возможности подобной веры?

Я верю, что мой друг Пьер привязан ко мне. Я *искренне верю* в это. Я в это верю, и у меня нет интуиции об этом, сопровождающей очевидность, так как сам объект по природе не дается в интуиции. Я *этому верю,* то есть я поддаюсь импульсам доверия, я принимаю решение этому верить и держаться такого решения, я веду себя, наконец, как если бы я был в этом уверен, — все это в синтетическом единстве той же самой позиции. То, что я определяю таким образом как доверие, есть то, что Гегель назвал бы *непосредственностью,* — это слепая вера. Гегель показал бы тотчас, что непосредственность требует опосредования и что вера, становясь *верой для себя,* переходит в состояние неверия. Если я *верю,* что мой друг Пьер привязан ко мне, это означает, что его привязанность выступает для меня как смысл всех его действий. Вера является особым сознанием *смысла* действий Пьера. Но если я знаю, что я верю, вера появляется для меня как чистое субъективное определение без внешнего коррелята. Как раз это делает из самого слова "верить" безучастно используемое понятие, пригодное для того, чтобы указать на несокрушимую твердость веры ("Мой Бог, я верю в вас") и ее безоружный и прямо субъективный характер ("Является ли Пьер моим другом? Я об этом ничего не знаю; я верю в это"). Но природа сознания такова, что в нем опосредованное и непосредственное являются одним и тем же бытием. Верить — значит знать, что веришь, а знать, что веришь, — значит больше не верить. Таким образом, верить — значит больше не верить, поскольку только это и означает верить, то и другое — в единстве неполагаемого (нететического) сознания себя. Конечно, мы усилили здесь описание феномена, обозначая его словом *"знать"*. Неполагаемое сознание не является *знанием.* Но оно находится посредством своей прозрачности в основе всякого знания. Следовательно, неполагаемое сознание веры разрушительно для веры. Но в то же время сам закон дорефлексивного cogito предполагает, что бытие веры должно быть сознанием веры. Таким образом, вера есть бытие, которое ставится под вопрос в своем бытии и может реализоваться только в своем разрушении, может обнаружиться, только отрицая себя; это бытие, для которого быть — значит появляться, а появляться — значит отрицаться. Верить — значит не верить. Можно видеть основу этого: бытие сознания есть существование посредством себя, следовательно, осуществление бытия и посредством этого преодоление себя. В этом смысле сознание является непрерывным уходом от себя, вера становится неверием, непосредственное — опосредованным, абсолютное — относительным и относительное — абсолютным. Идеал добросовестности (верить тому, чему веришь) есть, как и идеал искренности (быть тем, чем являешься), идеал бытия-в-себе. Всякая вера не является достаточно верой, никогда не верят тому, чему верят. И следовательно, первоначальный проект самообмана есть только использование этого саморазрушения факта сознания. Если всякая вера из искренности оказывается невозможной верой, то, значит, есть место всякой невозможной вере. Моя неспособность *верить,* что я мужествен, больше не отталкивает меня, поскольку действительно всякая вера никогда не может быть достаточно верой. Я буду определять

в качестве *моей* веры эту невозможную веру. Конечно, я не смогу скрыть от себя, что я верю, чтобы не верить, и что я не верю, *чтобы* верить. Но неуловимое и тотальное ничтожение самообмана самим собой не сможет меня удивить: в основе всего существует вера. Что это значит? В тот самый момент, когда я хочу *верить* в себя как в мужественного, *знаю* ли я, что я труслив? И разрушает ли эта достоверность мою веру? Но *с самого начала я не являюсь* больше мужественным, как и трусливым, если это нужно понимать в способе бытия-в-себе. Во-вторых, я не *знаю,* что являюсь мужественным. Подобный взгляд на меня может сопровождаться только *верой,* так как она опережает чистую рефлексивную достоверность. В-третьих, истинно, что, находясь в самообмане, нельзя верить тому, чему хочешь верить. Но именно как согласие не верить тому, чему веришь, вера и является самообманом. Правдивость бежит от "неверия-в-то-во-что-веришь" в бытие; самообман бежит от бытия в "неверие-в-то-во-что-веришь". Он разоружил заранее всякую веру: ту, которую он хотел бы приобрести, и одновременно ту, которой он хочет избежать. *Желая* этого саморазрушения веры, от которого наука бежит к очевидности, он разрушает верования, которые ему противополагают, которые сами открываются как *являющиеся только* верой. Таким образом, мы можем лучше понять первый феномен самообмана.

В самообмане нет ни циничной лжи, ни научно сформированных понятий, вводящих в заблуждение. Но первое действие самообмана есть бегство от того, от чего нельзя бежать, бегство от того, что есть. Итак, сам проект бегства открывает в самообмане глубокий распад внутри бытия, и именно этим распадом он хочет быть. По правде говоря, две непосредственные позиции, которые мы можем принять перед нашим бытием, обусловлены самой природой этого бытия и его непосредственным отношением с в-себе. Правдивость стремится бежать от глубокого распада моего бытия к состоянию в-себе, которым она должна быть и совсем не является им. Самообман стремится бежать от состояния в-себе к глубокому распаду моего бытия. Но самый этот распад он отрицает, как отрицает в отношении себя, что является самообманом. Избегая посредством "небытия-того-чем-являешься" в-себе, которым я не являюсь, по способу "бытия-того-чем-не-являешься", самообман, отрицающий себя как самообман, имеет в виду в-себе, которым я не являюсь в способе "небытия-того-чем-не-являешься"[1]. Если самообман возможен, то именно он является непосредственной и постоянной угрозой всякого проекта человеческого бытия; это значит, что сознание скрывает в своем бытии постоянный риск самообмана. И источником этого риска выступает именно сознание, которое в своем бытии одновременно есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является. В свете этих замечаний мы можем приступить сейчас к онтологическому исследованию сознания, поскольку оно есть не тотальность бытия человека, но мгновенное ядро этого бытия.

---

[1] Если безразлично, быть правдивым или пребывать в самообмане, поскольку самообман завладевает правдивостью и проскальзывает в самое начало ее проекта, то это не означает, что нельзя радикально избежать самообмана. Но это предполагает возобновление бытия, развращенного им самим, что мы называем аутентичностью, описанию которой здесь не место.

Часть вторая

БЫТИЕ-ДЛЯ-СЕБЯ



Глава I

НЕПОСРЕДСТВЕННЫЕ СТРУКТУРЫ ДЛЯ-СЕБЯ

1. Присутствие по отношению к себе

Отрицание отсылает нас к свободе, последняя — к самообману, а он — к бытию сознания как условию его возможности. Таким образом, в свете требований, определенных в предшествующих главах, следует продолжить описание, которое мы начали во введении этой работы, то есть возвратиться на почву дерефлексивного cogito. Но cogito никогда не дает того, что у него спрашивают. Декарт опрашивал его в функциональном аспекте: "Я *сомневаюсь*, я *мыслю*" и, желая перейти к экзистенциальной диалектике, без этой путеводной нити функционального аспекта, впал в субстанциалистскую иллюзию. Гуссерль, знающий об этой ошибке, опасливо остается на плоскости функционального описания. Тем самым он никогда не выходит за рамки чистого описания явления как такового; он замыкается в cogito и заслуживает быть названным, несмотря на его возражения, скорее феноменалистом, чем феноменологом, и его феноменализм постоянно соприкасается с кантианским идеализмом. Хайдеггер, желая избежать этого феноменализма описания, который приводит к антидиалектической изоляции сущностей в духе мегарской школы*, прямо приступил к экзистенциальной аналитике, не обращаясь к cogito. Но Dasein, лишенное вначале измерения сознания, никогда не сможет вновь обрести его. Хайдеггер наделяет человеческую реальность пониманием себя, которое он определяет как "эк-статический про-ект" ["pro-jet ek-statique"] своих собственных возможностей. Мы не намерены отрицать существование этого проекта. Но чем было бы понимание, которое в себе самом не было бы сознанием бытия понимания? Этот эк-статический характер человеческой реальности погрузился бы в слепое и вещественное в-себе, если бы он не возник из сознания эк-стаза (ek-stase). По правде говоря, нужно исходить из cogito, но о нем можно сказать, пародируя известную формулу, что оно ведет ко всему при условии выхода из него. Наши предшествующие исследования, в которых речь шла об условиях, возможности определенных действий, ставили лишь целью научиться опрашивать cogito о его бытии и дать нам диалектический инструмент, позволяющий найти в самом cogito средство ускользнуть от мгновенности к тотальности бытия, образующей человеческую реальность. Возвратимся, однако, к описанию нететического (неполагаемого) сознания себя, исследуем его результаты и спросим себя, что означает для сознания необходимость быть тем, чем оно не является, и не быть тем, чем оно является.

"Бытие сознания, — писали мы во введении, — есть бытие, для которого в его бытии стоит вопрос о его бытии". Это означает, что

бытие сознания не совпадает само с собой в полной тождественности. Эта тождественность в-себе, взятая как таковая, выражается в простой формуле: бытие есть то, что оно есть. Нет в-себе ни одной частицы бытия, которая находилась бы на каком-то расстоянии от себя самой. В бытии, понятом таким образом, нет ни малейшего намека на двойственность; именно такой смысл мы будем вкладывать в выражение, что плотность бытия-в-себе бесконечна. Это заполненное пространство. Принцип тождества, можно сказать, синтетичен не только потому, что он ограничивает свое значение определенной областью, но особенно потому, что он объединяет в себе бесконечность плотности. *А* есть *А* означает: *А* существует под бесконечным сжатием, в бесконечной плотности. Тождество является предельным понятием объединения; нельзя сказать, что в-себе нуждается в синтетическом объединении своего бытия; на крайней границе самого себя объединение исчезает и переходит в тождество. Тождественность есть идеал единицы, а единица приходит в мир посредством человеческой реальности. В-себе полно само собой, и нельзя вообразить более целостную полноту, более совершенную адекватность содержания в содержащем; нет ни малейшей пустоты в бытии, даже самой незначительной щели, через которую могло бы проскользнуть ничто.

Напротив, характеристика сознания состоит в том, что оно есть декомпрессия (разжатие) бытия. В самом деле, его невозможно определить как совпадение с собой. Об этом столе я могу сказать, что он есть просто-напросто *этот* стол. Но говоря о своей вере, я не могу ограничиться утверждением, что она есть вера: моя вера является сознанием веры. Часто говорят, что рефлексивный взгляд изменяет факт сознания, на который он направлен. Сам Гуссерль признает, что факт "быть рассматриваемым" влечет для каждого Erlebnis полное изменение. Но мы, полагаем, показали, что первое условие всякой рефлексивности есть дорефлексивное cogito. Это cogito, конечно, не полагает объект, оно остается внутри сознания. Но тем не менее оно однородно с рефлексивным cogito в том, что появляется в качестве первой необходимости для неотражающего сознания, чтобы затем быть им рассматриваемым; оно, следовательно, своеобразным образом наделено упраздняющим свойством выступать в качестве свидетеля, хотя свидетель, для которого существует сознание, есть оно само. Таким образом, в результате того, что моя вера постигается как вера, она оказывается *больше чем верой,* то есть она уже не есть больше вера, она — тревожная вера. Следовательно, онтологическое суждение "вера есть сознание веры" ни в коем случае не может быть рассматриваемо как суждение тождества: субъект и предикат радикальным образом различаются, и это, однако, в нераздельном единстве того же самого бытия.

Предположим, что это так, скажут нам, но по крайней мере можно утверждать, что сознание веры (о вере)[1] является сознанием веры (о вере). Мы возвращаемся на этот уровень тождества в-себе. Речь идет только о том, чтобы выбрать подходящую плоскость, где мы постигли

---

[1] Выражение "сознание о..." в скобках здесь и в других местах приводится как простая калька с французского. — *Ред.*

бы наш объект. Но это неверно: утверждать, что сознание веры (о вере) есть сознание веры (о вере) — значит развести сознание и веру, упразднить скобки и сделать веру объектом для сознания; это значит совершить быстрый скачок на почву рефлексивности. В самом деле, сознание веры (о вере), которое было бы только сознанием веры (о вере), должно было бы принимать сознание самого себя (о самом себе) в качестве сознания веры (о вере). Вера стала бы чистым трансцендентным и ноэматическим качеством сознания; сознание свободно определялось бы как ему вздумается по отношению к этой вере; оно уподобилось бы тому невозмутимому взгляду, который бросает сознание у Виктора Кузена* на психические феномены, чтобы их поочередно прояснить. Но анализ методического сомнения, который провел Гуссерль, хорошо показал, что только рефлексивное сознание может отмежеваться от того, что полагает отражающее сознание. Лишь на рефлексивном уровне можно предпринять эпохе́, заключение в скобки, отказаться от того, что Гуссерль называет mit-machen[1]. Сознание веры (о вере), непоправимо изменяя полностью веру, не отличается от нее, оно *есть, чтобы* осуществить акт веры. Таким образом, мы обязаны признать, что сознание веры (о вере) является верой. Следовательно, мы постигаем в самом начале эту двойную игру смещения: сознание веры (о вере) является верой, и вера является сознанием веры (о вере). Ни в коем случае мы не можем сказать ни что сознание есть сознание, ни что вера есть вера. Каждое из понятий отсылает к другому и переходит в другое и тем не менее каждое отлично от другого. Мы видели, что ни вера, ни удовольствие, ни радость не могут существовать, *перед тем* как быть осознанными; сознание есть мера их бытия; но тем не менее истинно то, что вера, исходя из самого факта, что она может существовать только как *тревожная,* существует с самого начала как ускользающая в себя, как разрывающая единство всех понятий, в которое хотят ее заключить.

Таким образом, сознание веры (о вере) и вера являются одним и тем же бытием, характеристика которого — быть абсолютной имманентностью. Но в тот момент, когда хотят постигнуть это бытие, оно выскальзывает из рук и мы оказываемся перед возникающей двойственностью, игрой отражений, ибо сознание есть отражение; но именно как отражение оно является отражающим, и, если мы пытаемся его постигнуть как отражающее, оно исчезает, и мы возвращаемся к отражению. Эта структура отражения-отражающего приводила в замешательство философов, которые хотели ее объяснить посредством ссылки на бесконечность, то ли выдвигая, как Спиноза, idea ideae, которая требовала idea ideae ideae, и т. д., то ли указывая, как Гегель, на возвращение к себе как истинную бесконечность. Но введение бесконечного в сознание, кроме того, что оно замораживает феномен и затемняет его, определенно является лишь объяснительной теорией, предназначенной свести бытие сознания к бытию-в-себе. Объективное существование отражения-отражающего, если мы его принимаем как данное, напротив, заставляет нас понять способ бытия, отличный от бытия-в-себе: не единство, которое содержит двойственность, не синтез, который преодолевает и снимает абстрактные

[1] принимать участие, соучаствовать *(нем.)*. — *Ред.*

моменты тезиса и антитезиса, но двойственность, которая *есть* единство, отражение, которое *есть* свое собственное отражение. В самом деле, если мы пытаемся достигнуть целостного феномена, то есть единства этой двойственности или сознания веры (о вере), оно нас тотчас отсылает к одному из понятий, и это понятие, со своей стороны, отсылает нас к единой организации имманентности. Но если, напротив, мы хотим исходить из двойственности как таковой и установить сознание и веру в качестве некой пары, мы встретим idea ideae Спинозы и лишимся дорефлексивного феномена, который мы хотим исследовать. Именно дорефлексивное сознание является сознанием себя (о себе), и как раз само это понятие *себя* нужно изучить, так как оно определяет бытие сознания.

Заметим вначале, что понятие "в-себе", которое мы заимствовали по традиции для обозначения трансцендентного бытия, неточно. В самом деле, на границе совпадения с собой оно исчезает, чтобы оставить место тождественному бытию. *Сам, себя* не может быть свойством бытия-в-себе. По природе оно является *возвратным*, как ясно указывает синтаксис, в особенности логическая строгость латинского синтаксиса и точные различия, которые устанавливает грамматика между использованием "ejus" и "sui"[1]. Понятие *"себя"* отсылает как раз к *субъекту*. Оно указывает на отношение субъекта с самим собой, и это отношение является именно двойственностью, но двойственностью особой, поскольку она требует особых словесных символов. Однако, с другой стороны, *себя* не обозначает бытие ни как субъект, ни как предикат. Если в действительности я рассматриваю "ся"[2] ("себя") как, например, в словах "он скучает" ("il s'ennuie")[3] ("он мучается"), я констатирую, что оно дается, чтобы обнаружить за собой сам субъект. Оно вовсе не субъект, поскольку субъект без отношения к себе уплотняется в тождество в-себе; оно и не является больше плотным сочленением реального, так как обнаруживает субъекта позади себя. Фактически *себя* не может быть понято как реально существующее; субъект не может *быть* собой, так как совпадение с собой, как мы видели, ведет к исчезновению себя. Но он не может более *не быть* собой, поскольку себя является указанием самого субъекта. Себя представляет, однако, идеальную дистанцию в имманентности субъекта по отношению к нему самому, способ *не быть своим собственным совпадением*, избежать всякого тождества, полагая его в качестве единства, одним словом, быть в постоянном неустойчивом равновесии между тождеством как абсолютной монолитностью без следа различия и единством как синтезом множественности. Именно это мы будем называть *присутствием по отношению к себе*. Закон бытия *для-себя* как онтологический фундамент сознания есть само бытие в форме присутствия к себе.

Это присутствие по отношению к себе, которое часто принимали за полноту существования, предрассудок, широко распространенный среди философов, заставляло приписывать сознанию самое высокое достоин-

---

[1] тот и сам себя *(лат.)*. — *Ред.*

[2] "se" (ся) — несамостоятельное местоимение. — *Ред.*

[3] В русском языке глагол "скучать" не является возвратным. — *Ред.*

ство бытия. Но этот постулат не может быть поддержан при более точном описании понятия присутствия. В самом деле, всякое *"присутствие по отношению к"* предполагает двойственность, следовательно, по крайней мере, возможное разделение. Присутствие бытия по отношению к себе предполагает отставание бытия от себя самого. Совпадение, тождество является истинной полнотой бытия как раз потому, что в этом совпадении не остается места никакой отрицательности. Несомненно, принцип тождества требует принципа непротиворечивости, как считал Гегель. Бытие, которое есть то, чем оно является, должно быть бытием, которое не есть то, чем оно не является. Но вначале это отрицание, как и все другие, появляется на поверхности бытия посредством человеческой реальности, как мы это показали, а не посредством диалектики, присущей самому бытию. Кроме того, этот принцип может лишь указать отношение бытия с *внешним*, поскольку именно он управляет отношениями бытия с тем, чем оно не является. Речь идет, следовательно, о конститутивном принципе *внешних отношений*, какими они могут обнаруживаться в человеческой реальности, представленной в бытии-в-себе и включенной в мир; он не касается внутренних отношений бытия; эти отношения, раз они предполагают изменчивость, не существуют. Принцип тождества является отрицанием всякого рода отношений внутри бытия-в-себе. Напротив, присутствие по отношению к себе предполагает, что неощутимая щель проникла в бытие. Если есть присутствие по отношению к себе, то это означает, что вовсе нет себя. Присутствие является непосредственным уроном (разрушением) совпадения, так как оно предполагает отделение. Но если мы спросим сейчас, *чем является то*, что отделяет субъект от него самого, мы вынуждены признаться, что оно является *ничем*. Обычно то, что отделяет, является расстоянием в пространстве, промежутком времени, психологическим различием или просто индивидуальностью двух присутствующих, короче говоря, *определенной* реальностью. Но в случае, который нас интересует, сознание веры (о вере) *ничем* не может быть отделено от веры, поскольку вера есть *не что иное*, как сознание веры (о вере). Ввести в единство дорефлексивного cogito определенный элемент, внешний этому cogito, — значило бы разорвать данное единство, уничтожить его прозрачность; тогда в сознании существовало бы нечто, сознанием чего оно не было бы и что не существовало бы в себе самом как сознание. Разделение, которое отделяет веру от нее самой, нельзя ни понять, ни даже как-то представить. Если пытаются его обнаружить, оно исчезает: вновь находят веру как чистую имманентность. Но если, напротив, хотят понять веру как таковую, тогда здесь возникает щель, появляясь, когда не хотят ее видеть, исчезая, когда пытаются ее созерцать. Эта щель, следовательно, является чистым отрицанием. Расстояние, промежуток времени, психологическое различие могут быть поняты сами по себе и содержат в себе как таковые элементы положительности; они имеют просто отрицательную *функцию*. Но щель внутри сознания есть ничто вне того, что она отрицает, и может иметь бытие только, поскольку ее не видят. Это отрицание, которое есть ничто бытия и мощь, отрицающая все в целом, есть именно *ничто*. Нигде мы не могли бы постигнуть его в подобной чистоте. В любом другом месте тем или иным способом можно придать ему бытие-в-себе в качестве ничто. Но ничто, которое

возникает в центре сознания, *не есть*. Оно *было*. Вера, например, не является смежностью одного бытия с другим бытием; она есть *свое собственное* присутствие по отношению к себе, своя собственная декомпрессия (разжатие) бытия. Иначе единство для-себя разрушилось бы в двойственность двух в-себе. Таким образом, для-себя должно быть своим собственным ничто. Бытие сознания как сознания означает существование *на расстоянии от себя* в качестве присутствия по отношению к себе, и это недействительное расстояние, которое бытие носит в своем бытии, и есть Ничто. Таким образом, чтобы существовало некоторое *себя*, нужно, чтобы единство этого бытия несло свое собственное ничто как ничтожение тождества. Ибо ничто, которое проскальзывает в веру, и есть именно *ее* ничто, ничто веры как веры в себе, как полной и слепой веры, как "простодушной веры". Для-себя есть бытие, которое определяет само себя к существованию, поскольку оно не может совпадать само с собой.

Отсюда понятно, что, опрашивая без путеводной нити это дорефлексивное cogito, мы нигде не *нашли* бы ничто. Ничто не *находят*, не *раскрывают* тем способом, которым можно найти и раскрыть бытие. Ничто всегда находится *в другом месте*. Обязанностью для-себя как раз и является всегда существовать в другом месте по отношению к самому себе, существовать как бытие, которое постоянно опечалено непрочностью бытия. Эта непрочность не отсылает, впрочем, к другому бытию, она является лишь постоянной отсылкой от себя к себе, от отражения к отражающему, от отражающего к отражению. Тем не менее эта отсылка не вызывает в глубине для-себя бесконечного движения, она дана в единстве одного акта: бесконечное движение присуще лишь рефлексивному взгляду, который хочет постигнуть феномен как целостность и отсылается от отражения к отражающему, от отражающего к отражению, не имея возможности остановиться. Таким образом, ничто есть та дыра в бытии, то падение в-себе к себе, которым конституируется для-себя. Но это ничто может "быть бывшим", только если его заимствованное существование коррелятивно акту, ничтожащему бытие. Этот постоянный акт, посредством которого в-себе деградирует в присутствие по отношению к себе, мы будем называть онтологическим актом. Ничто ставит под вопрос бытие посредством бытия, то есть является именно сознанием или для-себя. Это и есть абсолютное событие, которое происходит с бытием посредством бытия и которое, не имея бытия, постоянно поддерживается бытием. Бытие-в-себе является изолированным в своем бытии посредством своей полной положительности; никакое бытие не может образоваться из бытия, и ничего не могло бы произойти с бытием через бытие, если не было бы этого ничто. Ничто есть собственная возможность бытия и его единственная возможность. Кроме того, эта первоначальная возможность принадлежит только абсолютному акту, который ее реализует. Ничто, будучи ничто бытия, может прийти к бытию только через само бытие. И, несомненно, оно приходит к бытию через особое бытие, которым является человеческая реальность. Но это бытие конституируется как человеческая реальность, поскольку оно есть не что иное, как первоначальный проект своего собственного ничто. Человеческая реальность, являясь бытием как оно есть в своем бытии и для своего бытия, есть единственная основа ничто в глубине бытия.

2. Фактичность для-себя

Тем не менее для-себя *существует*. Оно существует, скажем, как бы в качестве бытия, которое не есть то, чем оно является, и есть то, чем оно не является. Оно существует, поскольку, какими бы ни были подводные камни, которые возникают, чтобы заставить его сесть на мель, проект искренности, по крайней мере, мыслим. Оно есть в качестве события в том смысле, в котором я могу сказать, что Филипп II *был,* что мой друг Пьер есть, существует; оно есть, поскольку оно появляется в условии, которое оно не выбирало, поскольку Пьер является французским буржуа в 1942 году, а Шмидт *был* берлинским рабочим в 1870 году; оно *есть,* поскольку оно брошено в мир, заброшено в "ситуацию"; оно есть, поскольку оно является чистой случайностью, поскольку для него, как для вещей в мире, как для этой стены, этого дерева, этой чашки, может ставиться первоначальный вопрос: "Почему это бытие-здесь такое, а не другое?" Оно есть, поскольку в нем существует нечто, основой которого оно не является: его *присутствие по отношению к миру.*

Это постижение бытия самим собой как не являющегося своей собственной основой лежит в основе всякого cogito. Примечательно в этом отношении, что оно открывается непосредственно в *рефлексивном cogito* Декарта. В самом деле, когда Декарт хочет извлечь пользу из своего открытия, он познает сам себя как бытие несовершенное, "потому что оно сомневается". Но в этом несовершенном бытии он констатирует присутствие идеи совершенного. Он воспринимает, следовательно, разрыв между типом бытия, которое он может понять, и бытием, которым он является. Именно этот разрыв, или недостаток, бытия лежит в основе второго доказательства существования Бога. Если устранить схоластическую терминологию, что остается в действительности от этого доказательства? Очень ясный смысл, что бытие, которое обладает в себе идеей совершенства, не может быть своим собственным основанием, иначе оно создавало бы себя соответственно этой идее. Другими словами, бытие, которое было бы своим собственным основанием, не могло бы терпеть самого малого разрыва между тем, чем оно является, и тем, что оно постигает, так как оно производило бы себя в соответствии со своим пониманием бытия и могло бы постигать только то, чем оно является. Но это восприятие бытия в качестве недостатка бытия перед бытием есть первоначально понимание посредством cogito своей собственной случайности. Я мыслю, следовательно, я есть. Чем же я являюсь? Бытие, которое не является своим собственным основанием, которое могло бы быть другим, чем оно есть, в той степени, в которой оно не объясняет свое бытие. Как раз эта первичная интуиция нашей собственной случайности у Хайдеггера выступит в качестве первой мотивации перехода от аутентичности к аутентичности[1]. Она является тревогой, зовом совести (Ruf des Gewissens), чувством вины. По правде говоря, описание Хайдеггера слишком ясно обнаруживает себя как забота об

[1] Здесь, видимо, опечатка. Вместо "от аутентичности к аутентичности" следует читать: "от неаутентичности к аутентичности". — *Ред.*

онтологическом основании этики, которой он не собирается заниматься, и желание примирить свой гуманизм с религиозным смыслом трансцендентного. Интуиция нашей случайности не уподобляема чувству вины. Тем не менее остается то, что в восприятии себя мы представляемся в виде неоправдываемого факта.

Но не понимаем ли мы себя сейчас в качестве сознания, то есть в качестве "бытия, которое существует через себя"[1]? Как можем мы быть в единстве одного и того же возникновения в бытии этим бытием, которое существует посредством себя, не будучи основанием своего бытия? Или, другими словами, для-себя, которое, поскольку оно *есть,* не является своим собственным бытием в том смысле, в котором оно было бы там основанием, может ли оно быть, поскольку оно является для-себя, основанием своего собственного ничто? Ответ содержится в вопросе.

В самом деле, если бытие является основанием ничто в качестве ничтожения своего собственного бытия, то это не значит, что оно есть основание своего бытия. Чтобы основать свое собственное бытие, нужно существовать на расстоянии от себя, и это предполагало бы ничтожение бытия как основанного, так и основывающего, двойственность, которая была бы единством: мы снова обратились к случаю для-себя. Одним словом, всякое усилие понять идею бытия, которое было бы основанием своего бытия вопреки самому себе, ведет к тому, чтобы образовать идею бытия, которое случайно, как бытие-в-себе, стало бы основанием своего собственного ничто. Причинное действие, где Бог является causa sui, является ничтожащим действием, как всякое повторение себя посредством себя в такой же точно степени, в которой первоначальное отношение необходимости является возвращением к *себе,* рефлексивностью. И эта первоначальная необходимость, со своей стороны, возникает на основании именно того случайного бытия, которое *является, чтобы* быть причиной себя. Что касается попытки Лейбница определить необходимость, исходя из возможности, то есть определения, повторенного Кантом, оно мыслится с точки зрения познания, а не с точки зрения бытия. Переход от возможности к бытию, такой, каким его понимает Лейбниц (необходимое есть бытие, возможность которого предполагает существование), означает переход от нашего незнания к знанию. Возможность может здесь быть на самом деле только в отношении нашей мысли, поскольку она предшествует существованию. Она является внешней возможностью по отношению к бытию, возможностью которого она является, поскольку бытие вытекает здесь из нее как следствие принципа. Но мы отметили выше, что понятие возможности может рассматриваться в двух аспектах. В самом деле, здесь можно высказать субъективное суждение (возможность того, что Пьер умер, означает мое незнание судьбы Пьера), и в этом случае именно свидетель выносит решение о возможном перед лицом мира; бытие имеет свою возможность вне себя, в чистом наблюдении, которое измеряет его шансы быть; возможность может быть дана *нам* перед бытием, но именно *нам* она дана, не являясь вовсе возможностью этого бытия; к возможности шара, кото-

[1] Ср. здесь введение, § 3.

рый катится по ковру, не относится быть отклоненным складкой на ковре; возможность отклонения не принадлежит и ковру, она может быть лишь установлена свидетелем синтетически как внешнее отношение. Но возможность может также явиться нам как онтологическая структура реальности; тогда она принадлежит к определенным существованиям как *их* возможность; она есть возможность, которой *являются* они и которую они имеют в бытии. В этом случае бытие содержит свои собственные возможности; оно является для них основанием и, следовательно, не может быть, чтобы необходимость бытия вытекала из его возможности. Одним словом, Бог, если он существует, оказывается случайным.

Таким образом, бытие сознания, поскольку это бытие есть в-себе, *чтобы* ничтожиться в для-себя, остается случайным, то есть сознание не может ни придавать себе бытие, ни тем более получать его от других. Кроме того, в действительности как онтологическое, так и космологическое доказательства непригодны для обоснования необходимого бытия; объяснение и основание моего бытия, поскольку я являюсь *таким* бытием, не могут быть найдены в необходимом бытии; предпосылки: "Все то, что случайно, должно найти основание в необходимом бытии. А я "случаен" — обозначают желание основать, а не реальное основание. Они не могут ни в коем случае объяснить в действительности *эту* случайность-*здесь,* но только абстрактную идею случайности вообще. Кроме того, речь тут идет о ценности, не о факте[1]. Но если бытие-в-себе случайно, оно возобновляется, чтобы деградировать в для-себя. Оно является, чтобы потеряться в для-себя. Одним словом, бытие *есть* и может только быть. Но собственная возможность бытия — возможность, которая открывается в ничтожащем акте, — означает быть основанием себя в качестве сознания через жертвенный акт, который ничтожит бытие; для-себя есть именно в-себе, потерявшееся как в-себе, чтобы основать себя в качестве сознания. Таким образом, сознание сохраняет от самого себя свое бытие-сознание и может отсылать только к самому себе, поскольку оно является своим собственным ничтожением; но *то, что* ничтожится в сознании, не может быть названо основанием сознания и является случайным в-себе. В-себе ничего не может основывать; если оно основывается, то это потому, что оно модифицируется в для-себя. Оно есть основание самого себя, поскольку оно *уже больше* не является в-себе; здесь перед нами происхождение всякого основания. Если бытие-в-себе не может быть ни своим собственным основанием, ни основанием других существований, то основание вообще приходит в мир через для-себя. Для-себя не только основывает себя как ничтожимое в-себе, но с ним впервые появляется основание.

Тем не менее это поглощенное и ничтожимое в-себе в том абсолютном событии, которым оказывается появление основания или возникновение для-себя, остается в глубине для-себя как его первоначальная случайность. Сознание является своим собственным основанием, но остается случайным, что сознание *существует* скорее, чем чистое и простое в-себе в бесконечности. Абсолютное событие или для-себя случайно

---

[1]Это рассуждение явно основано, по сути, *на требованиях* разума.

в своем бытии. Если я расшифровываю данные дорефлексивного cogito, я констатирую, конечно, что для-себя отсылает к себе. Каким бы оно ни было, оно есть в форме сознания бытия. Жажда отсылает к сознанию жажды, в котором она *является* как в своем основании, и наоборот. Но целостность "отражение-отражающее", если бы она могла быть данной, была бы случайной и в-себе. Только эта целостность не может быть достигнута, поскольку я не могу сказать, ни что сознание жажды есть сознание жажды, ни что жажда есть жажда. Она выступает здесь как ничтожимая целостность, как распадающееся единство феномена. Если я постигаю феномен как множество, оно само определяется как целостное единство и через это его смыслом является случайность, то есть я могу спросить себя: почему я являюсь жаждой, почему я являюсь сознанием этого стакана, этого *Я*? Но в то время как я рассматриваю эту целостность в самой себе, она ничтожится под моим взглядом, ее *нет*, она существует, чтобы не быть, и я возвращаюсь к для-себя, постигаемому в его намечающейся двойственности как основание себя; я охвачен этим гневом, поскольку я делаю себя как сознание гнева; устраните эту причину себя, которая конституирует бытие-для-себя, и вы больше не встретите ничего, даже "гнева-в-себе", так как гнев по природе существует как для-себя. Таким образом, для-себя поддерживается постоянной случайностью, которую оно берет на свой счет и ассимилирует, не будучи в состоянии никогда ее устранить. Эту постоянно рассеивающуюся случайность в-себе, которая преследует для-себя и привязывает его к бытию-в-себе, никогда не позволяя себя охватить, мы и будем называть *фактичностью* для-себя. Именно эта фактичность позволяет сказать, что она *есть*, что она *существует*, хотя мы не можем никогда ее *реализовать*, и что мы ее постигаем всегда через для-себя. Мы выше отмечали, что не может быть ничего без игры в бытие[1]. "Если я являюсь официантом кафе, — писали мы, — это может быть только по способу *не быть* им". И это верно; если бы я мог *быть* официантом кафе, я производил бы себя внезапно в качестве случайной тождественной целостности. Этого вовсе не происходит; это случайное бытие, бытие в-себе всегда ускользает от меня. Но чтобы я мог свободно представить смысл обязанностей, которые предполагает моя профессия, нужно, чтобы в определенном смысле, в глубине для-себя, как постоянно распадающейся целостности, было дано бытие-в-себе как рассеивающаяся случайность моей *ситуации*. Именно это следует из того факта, что если я должен *играть в бытие* официанта кафе, чтобы быть им, то по крайней мере я мог бы играть в бытие дипломата или матроса, которыми я не буду. Этот неуловимый *факт* моего положения, это неощутимое различие, которое отделяет реализующуюся комедию от просто комедии как таковой, именно это делает то, что для-себя, выбирая *смысл* своей ситуации и конституируясь как основание самого себя в ситуации, не *выбирает* свою ситуацию. Как раз это и обусловливает, что я постигаю себя одновременно как полностью ответственного за свое бытие, поскольку я являюсь его основанием, и вместе с тем как полностью неоправдываемого. Без фактичности сознание могло бы выбирать свои

---

[1] Часть первая, глава II, § 2. "Действия из самообмана".

связи с миром способом, которым души из "Государства" Платона выбирают свое местоположение; я мог бы определиться, "родиться рабочим" или "родиться буржуа". Но с другой стороны, фактичность не может конституировать меня быть буржуа или быть рабочим. Собственно говоря, она даже не *противодействует* факту, поскольку, обнаруживая ее в инфраструктуре *дорефлексивного cogito,* я придаю ей смысл и сопротивляемость. Она является лишь указанием, которое я даю сам себе из бытия, к которому я должен присоединиться, чтобы быть тем, чем я являюсь. Ее невозможно постигнуть в грубой обнаженности, поскольку все, что мы будем находить в ней, уже принято и свободно создано. Простой *факт* "быть здесь", за этим столом, в этой комнате есть уже чистый объект пограничного понятия и не может быть достигнут как таковой. И однако он содержится в моем "сознании быть здесь" как его полная случайность, как ничтожимое в-себе, на основе которого для-себя производит самого себя в качестве "сознания быть здесь". Для-себя, углубляясь как "сознание быть здесь", будет всегда открывать в себе только *мотивации*, то есть оно будет постоянно ссылаться на себя самого и свою постоянную свободу. ("Я нахожусь здесь, чтобы..." и т. д.) Но случайность, которая переносит эти мотивации, в той мере, в которой они полностью основывают сами себя, и является фактичностью для-себя. Отношение для-себя, которое является своим собственным основанием в качестве для-себя в фактичности, может быть точно названо: необходимость факта. Именно эту необходимость факта Декарт и Гуссерль понимали в качестве конституирующей очевидность cogito. Для-себя является необходимым, поскольку оно основывает само себя. И именно поэтому оно является мыслимым объектом аподиктической интуиции: я не могу сомневаться, что я есть. Но в качестве этого для-себя, каким оно предстает, оно могло бы и не быть, оно обладает всей случайностью факта. Таким же образом, как моя ничтожимая свобода постигает себя через тревогу, для-себя сознает свою фактичность: оно чувствует свою полную беспричинность, оно постигает себя в качестве *ничто,* как *излишнее* (de trop).

Не нужно смешивать фактичность с картезианской субстанцией, атрибутом которой является мышление. Конечно, мыслящая субстанция существует только ввиду того, что она мыслит и, будучи вещью сотворимой, она участвует в случайности *ens creatum*[1]. Но она *есть*. Она сохраняет свойство в-себе в своей целостности, хотя для-себя является ее атрибутом. Именно это называют субстанциалистской иллюзией Декарта. Для нас, напротив, появление для-себя или абсолютное событие отсылает к усилию в-себе, чтобы основать себя; оно соответствует попытке бытия устранить случайность своего бытия; но эта попытка заканчивается ничтожением в-себе, поскольку в-себе не может *себя* основать, не вводя *себя* или ничтожащую и рефлексивную отсылку в абсолютное тождество своего бытия и, следовательно, не деградируя в *для-себя*. Для-себя соответствует, таким образом, убывающему разрушению в-себе, и в-себе ничтожится и углубляется в попытку основать себя. Оно, следовательно, не является субстанцией, атрибутом которой

[1] сотворенное бытие *(лат.)*. — *Ред.*

было бы для-себя и которая производила бы мышление, не исчерпываясь в самом этом производстве. Оно остается просто в для-себя как воспоминание о бытии, как его неоправданное *присутствие по отношению к миру*. Бытие-в-себе может основать свое ничто, но не свое бытие; в своей декомпрессии оно ничтожится в для-себя, которое становится в качестве для-себя своим собственным основанием; но его случайность в-себе недосягаема. Именно это *остается* из в-себе в для-себя как фактичность, и как раз благодаря этому для-себя имеет только необходимость факта, то есть является основанием своего *бытия-сознания*, или *существования*, но оно не может никоим образом стать основанием своего *присутствия*. Таким образом, сознание ни в коем случае не может воздержаться от бытия, и тем не менее оно полностью ответственно за свое бытие.

3. Для-себя и бытие ценности

Исследование человеческой реальности должно начинаться с cogito. Но картезианское "Я мыслю" задумано в перспективе мгновенности временности. Можно ли найти в глубине cogito средство превзойти эту мгновенность? Если человеческая реальность ограничивается в бытии "Я мыслю", она будет иметь только истину мгновения. И совершенно верно, что она у Декарта имеет мгновенную целостность, поскольку сама по себе вовсе не претендует на будущее, поскольку нужен акт непрерывного "творения", чтобы заставить ее переходить от одного мгновения к другому. Но можно ли понять истину мгновения? И не включает ли cogito на свой манер прошлое и будущее? Хайдеггер настолько убежден, что "Я мыслю" Гуссерля является очаровывающей и удерживающей ловушкой, что полностью избегает ссылки на сознание в своем описании Dasein. Он стремится показать Dasein непосредственно как *заботу*, убегающую от себя в своем проекте к возможностям, которыми Dasein *является*. Именно этот проект себя за свои пределы есть то, что он называет "пониманием" (Verstand) и что позволяет ему определить человеческую реальность как "открывающую-открываемую". Но эта попытка показать *вначале* убегание от себя Dasein встречает со своей стороны непреодолимые трудности: нельзя устранить *вначале* измерение "сознания", чтобы после восстановить его. Понимание имеет смысл, только если оно есть сознание понимания. Моя возможность может существовать как *моя* возможность лишь тогда, когда именно мое сознание убегает от себя к ней. Иначе вся система бытия и ее возможности опускаются в бессознательное, то есть в бытие-в-себе. И вот мы снова отброшены к cogito. Нужно исходить из него. Можно ли расширить его, не теряя результатов рефлексивной очевидности? Что нам открыло описание для-себя?

Вначале мы встретили ничтожение, которым бытие-для-себя затрагивается в своем бытии. И это открытие ничто не выступает для нас как выходящее за границы cogito. Но рассмотрим это подробнее.

Для-себя не может поддерживать ничтожение, не определяясь само как *недостаток бытия*. Это значит, что ничтожение не совпадает с прос-

тым введением пустоты в сознание. Внешнее бытие не удалило в-себе из сознания, но как раз для-себя постоянно определется *не быть* в-себе. Это значит, что оно может основываться, только исходя из в-себе и напротив в-себе. Таким образом, ничтожение, будучи ничтожением бытия, представляет первоначальное отношение между бытием для-себя и бытием в-себе. Конкретное и реальное в-себе полностью присутствует в центре сознания как то, чем сознание определяется не быть. Cogito должно с необходимостью подвести нас к открытию этого целостного и внедосягаемого присутствия в-себе. И, несомненно, факт этого присутствия будет самой трансцендентностью для-себя. Но как раз именно ничтожение лежит в основе трансцендентности, понимаемой как первоначальная взаимосвязь для-себя с в-себе. Таким образом, мы смутно предвидим средство выхода из cogito. Далее мы действительно увидим, что глубоким смыслом cogito в силу его природы является выход за пределы себя. Но еще не время описывать эту характеристику для-себя. Онтологическое описание показало непосредственно, что это бытие есть основание себя в качестве недостатка бытия, то есть что оно определяет себя в своем бытии через бытие, которым оно не является.

Во всяком случае, есть достаточно способов не быть, и некоторые среди них не достигают глубокой природы бытия, которое не есть то, чем оно не является. Так, например, если я говорю о чернильнице, что она не птица, то чернильница и птица пребывают нетронутыми отрицанием. Последнее есть внешнее отношение, которое может быть установлено только посредством человеческой реальности. Напротив, есть тип отрицаний, который устанавливает внутреннее отношение между тем, что отрицают, и тем, с помощью чего отрицают[1]. Из всех внутренних отрицаний то, которое проникает на самую большую глубину в бытие, конституирует *в своем бытии* бытие, *которым* оно отрицает, вместе с бытием, *которое* оно отрицает, и есть *недостаток*. Этот недостаток не принадлежит к природе в-себе, которое целиком есть положительность. Он появляется в мире только с возникновением человеческой реальности. Лишь в человеческом мире могут быть недостатки. Недостаток предполагает тройственность: то, чего недостает, или недостающее, то, кому недостает того, чего недостает, или существующее, и целостность, которая распалась посредством недостатка и которая будет восстановлена посредством синтеза недостающего и существующего: это и есть *недостаток*. Бытие, которое дано в интуиции человеческой реальности, всегда является тем, *у чего чего-то* недостает, или существующим. Например, если я говорю, что луна неполная и что ей не хватает части, то я выношу это суждение, исходя из полной интуиции выросшей луны. Таким образом, то, что дается в интуиции, есть в-себе, которое само по себе не является ни законченным, ни незаконченным, но которое *есть* то, что оно *есть* во всей его простоте без связи с другими существованиями. Для того чтобы это в-себе постигалось как растущая луна, нужно, чтобы

[1] К этому типу отрицания принадлежит гегелевская противоположность. Но эта противоположность сама должна основываться на первоначальном внутреннем отрицании, то есть на недостатке. Например, если несущественное становится в свою очередь существенным, то это потому, что оно таится в качестве недостатка в глубине существенного.

человеческая реальность отослала данное к проекту реализованной целостности (здесь — к диску полной луны) и снова возвратилась к данному, чтобы конституировать его как растущую луну. Иными словами, чтобы реализовать его в своем бытии, исходя из целостности, которая становится для него основанием. И в этом процессе *недостающее* будет полагаемо как то, синтетическое присоединение чего к существующему снова воссоздает синтетическую целостность недостатка. В этом смысле *недостающее* — той же самой природы, что и существующее; оно страдает от разрушения ситуации, для которой оно стало бы существующим, которому недостает того, чего недостает, в то время как существующее стало бы недостающим. Это недостающее как дополнение существующего определяется в своем бытии посредством синтетической целостности недостатка. Таким образом, *в человеческом мире* незаконченное бытие, которое дается в интуиции как недостающее, конституируется через недостаток в своем бытии, то есть посредством того, чем оно не является. Именно полная луна придает растущей луне ее бытие как растущей; именно то, чего нет, определяет то, что есть; в бытии существующего в качестве коррелята человеческой трансцендентности обнаруживается выход за пределы себя к бытию, которым оно не является, как к своему *смыслу*.

Человеческая реальность, посредством которой недостаток появляется в мире, должна сама быть недостатком. Так как недостаток может прийти из бытия только посредством недостатка, в-себе не может быть причиной недостатка для самого себя. Другими словами, чтобы бытие являлось недостающим или недостатком, нужно, чтобы оно создавало в себе свой собственный недостаток; только бытие, которого не хватает, может перевести бытие к недостатку.

Чтобы доказать, что человеческая реальность есть недостаток, достаточно существования в качестве человеческого факта желания. В самом деле, как объяснить желание, если под ним хотят видеть психическое *состояние*, то есть бытие, природа которого заключается в том, чтобы быть тем, чем оно является? Бытие, которое есть то, чем оно является, в той степени, в которой оно рассматривается как являющееся тем, что оно есть, не требует ничего, чтобы дополнить себя. Незавершенная окружность требует завершенности лишь поскольку она возвышается человеческой трансцендентностью. В себе она завершена и вполне положительна как открытая кривая. Психическое состояние, которое существовало бы с достаточностью этой кривой, не могло бы обладать сверх этого ни малейшим "зовом к" другой вещи; оно было бы самим собой, без всякого отношения с тем, что не является им; чтобы конституировать его как голод или жажду, необходима была бы внешняя трансцендентность, которая переводила бы его к целостности "утоленного голода", подобно тому как растущую луну она переводит в полную луну. Нельзя выйти из положения, делая из желания некоторый *conatus* наподобие физической силы. Ибо *conatus*, опять же, даже если ему придают действительность причины, не может содержать в себе свойство желания другого состояния. *Conatus* как *производитель* состояний не может отождествиться с желанием как *зовом* состояния. Обращение к психофизиологическому параллелизму не позволит устранить эти

трудности; жажда как органический феномен, как "физиологическая" потребность в воде не существует. Организм, лишенный воды, содержит некоторые положительные феномены, например определенное свертывающее уплотнение кровяной жидкости, которое, со своей стороны, вызывает некоторые другие феномены. Совокупностью является положительное состояние организма, которое отсылает только к самому себе, точно так же как уплотнение некоторого раствора, вода из которого испаряется, не может рассматриваться в самом себе как желание воды стать раствором. Если предполагают точное соответствие психического и физиологического, то оно может установиться только на основе онтологического тождества, каким его представлял Спиноза. Следовательно, бытие психической жажды будет бытием в себе *состояния,* и мы опять отсылаемся к трансцендентному свидетелю. Но тогда жажда будет желанием *для* этой трансцендентности, не для самой себя; она будет желанием в глазах другого. Если желание должно быть само себе желанием, нужно, чтобы оно было само трансцендентностью, то есть чтобы по природе оно являлось выходом из себя к желаемому объекту. Другими словами, необходимо, чтобы оно было недостатком, но не недостатком-объектом, испытываемым недостатком, создаваемым переводом к тому, чем оно не является; необходимо, чтобы оно было своим собственным недостатком чего-то... Желание есть недостаток бытия, оно преследуемо в самой глубине своего бытия бытием, желанием которого оно является. Таким образом, оно свидетельствует о существовании недостатка в бытии человеческой реальности. Но если человеческая реальность есть недостаток, через нее возникает в бытии тройственность существующего, недостающего и недостатка. Чем же являются три члена этой тройственности?

Роль существующего играет здесь именно то, что дается cogito как непосредственность желания. Например, для-себя мы поняли как не являющееся тем, чем оно является, и являющееся тем, чем оно не является. Но чем может быть недостаток?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно возвратиться к понятию недостатка и яснее определить связь, которая объединяет существующее с недостающим. Эта связь не может быть простой смежностью. Если то, чего недостает, так глубоко присутствует в самом своем отсутствии, в глубине существующего, то, значит, существующее и недостающее сразу постигаются и переводятся в единство той же самой целостности. И то, что само конституируется как недостаток, может это осуществить, только переводясь к большой распадающейся форме. Таким образом, недостаток есть явление на фоне целостности. К тому же не имеет значения, что эта целостность была бы дана в самом начале и в настоящем разрушена ("руки Венеры Милосской *отсутствуют...*") или что она не была еще реализована ("ему не хватает мужества"). Имеет значение лишь то, чтобы недостающее и существующее давались или постигались как бы перед исчезновением в единстве недостающей целостности. Все, чего недостает, недостает *в* ... *для* ... И то, что дано в единстве первоначального появления, есть именно *для,* понимаемое как еще не являющееся или уже не являющееся отсутствие, к которому возвышается или возвышалось усеченное существующее, которое этим самым конститу-

ируется в качестве усеченного (неполного). Чем является *"для"* в человеческой реальности?

Для-себя как основание себя есть возникновение отрицания. Оно основывает себя, поскольку отрицает *из себя* определенное бытие или способ бытия. Что оно отрицает или устраняет, есть, как мы знаем, бытие-в-себе. Но не любое бытие-в-себе; человеческая реальность есть прежде всего свое собственное ничто. То, что она отрицает или ничтожит из себя как для-себя, может быть только *себя*. Она конституируется этим ничтожением и присутствием в нем того, что она устраняет как ничтожимое; именно это *себя-как-бытие-в-себе* недостающее придает смысл человеческой реальности. Поскольку в своем первоначальном отношении к себе человеческая реальность не есть то, чем она является, ее отношение к себе не первоначально и может получить свой смысл только из первичного отношения, которое оказывается *не действительным отношением* или тождеством. Именно себя, которое было бы тем, что оно есть, позволяет понять для-себя как не являющееся тем, что оно есть; отношение, которое отрицается в определении для-себя и которое как таковое должно быть положено вначале, и есть отношение, выступающее как постоянное отсутствие для-себя в самом себе по способу тождества. Смысл этого неуловимого беспокойства, посредством которого жажда ускользает и не является жаждой, поскольку она есть сознание жажды, и есть жажда, которая проявлялась бы в качестве жажды, неотступно занятой собой. Недостающее для-себя и есть то себя, каким оно оказывается в-себе.

Нельзя смешивать, однако, это недостающее в-себе с фактичностью в-себе. Фактичность в-себе в своей неудаче основать себя развертывается в чистое присутствие для-себя к миру. Недостающее в-себе, напротив, есть чистое отсутствие. Кроме того, неудача основывающего акта заставляет появиться из в-себе для-себя в качестве основания своего собственного ничто. Но смысл недостающего основывающего акта остается трансцендентным. Для-себя в своем бытии является поражением, поскольку оно оказывается основанием *только* самого себя в качестве ничто. По правде говоря, это поражение есть само его бытие, но оно имеет смысл, только если понимает себя как поражение *в присутствии* бытия, которое оно потерпело от бытия, то есть бытия, которое было бы основанием его бытия, а не только основанием его ничто, то есть было бы его основанием *как* совпадение с собой. По природе cogito отсылает к тому, чего ему не хватает, недостает, поскольку оно является cogito, преследуемое бытием, как это хорошо видел Декарт; таково происхождение трансцендентности: человеческая реальность является своим собственным переходом к тому, чего ей не хватает, она переводит себя в отдельное бытие, которым она была бы, если была бы тем, чем она является. Человеческая реальность не является чем-то, что существовало бы вначале, чтобы после не иметь того или другого; она с начала существует как недостаток и в непосредственной синтетической связи с тем, чего ей не хватает. Таким образом, чистое событие, посредством которого человеческая реальность появляется как присутствие к миру, понимается через себя как *ее собственный недостаток*. Человеческая реальность представляет себя в начале своего существования как непол-

ное бытие. Она понимает себя как то, чем она не является, в присутствии единичной целостности, ей недостающей, которой она является в форме небытия и которая есть то, чем она является. Человеческая реальность оказывается постоянным переходом к совпадению с собой, которое никогда не осуществляется. Если *cogito стремится* к бытию, то именно через свое возникновение оно переводится к бытию, определяясь в своем бытии как бытие, в котором не хватает совпадения с собой, чтобы быть тем, чем оно является. *Cogito* нерасторжимо связано с бытием-в-себе не как мышление со своим объектом, что релятивизировало бы в-себе, но как недостаток в том, что определяет его недостаток. В этом смысле второе картезианское доказательство неоспоримо: несовершенное бытие переводит себя к совершенному бытию; бытие, которое является лишь основанием своего ничто, возвышается к бытию, которое есть основание своего бытия. Но бытие, к которому возвышается человеческая реальность, не есть трансцендентный Бог; оно находится в середине ее самой, оно является лишь человеческой реальностью в качестве целостности.

Действительно, именно эта целостность не является просто случайностью в-себе трансцендентного. То, что сознание постигает как бытие, к которому оно переходит, если бы оно было чистым в-себе, то совпадало бы с устранением сознания. Но сознание вовсе не переходит к своему устранению; оно не хочет потеряться в тождественности бытия в-себе как границе этого перехода. Именно для самого себя как такового для-себя требует бытия-в-себе.

Таким образом, это постоянно отсутствующее бытие, которое преследует для-себя, есть как раз оно само, застывшее в-себе. Указанный синтез для-себя с в-себе невозможен; он был бы своим собственным основанием не как ничто, но как бытие и сохранял бы у себя необходимую прозрачность сознания и в то же время совпадение с собой бытия-в-себе. Он поддерживал бы у себя это возвращение к себе, которое обусловливает всякую необходимость и всякое основание. Но это возвращение к себе было бы без расстояния; оно вовсе не было бы присутствием к себе, но тождеством с собой. Короче говоря, это бытие было бы именно *собой,* которое, как мы показали, могло бы существовать только как отношение постоянно рассеивающееся, но оно было бы им в качестве субстанциального бытия. Следовательно, человеческая реальность появляется как таковая в присутствии своей собственной целостности или как недостаток этой целостности. И эта целостность не может быть данной по природе, поскольку она соединяет в себе несовместимые свойства в-себе и для-себя. И пусть нас не упрекают в напрасном изобретении бытия такого рода; когда эта целостность, где бытие и абсолютное отсутствие которой гипостазируются в качестве трансцендентности вне мира, посредством последующего движения мысли, она принимает имя Бога. И не есть ли Бог одновременно и бытие, которое является тем, чем оно является, поскольку он есть вся положительность и основание мира, и бытие, которое не есть то, чем оно является, и есть то, чем оно не является, как сознание себя и в качестве своего необходимого основания? Человеческая реальность страдает в своем бытии, поскольку она появляется в бытии как постоянно преследуемая целостностью, которой она не в состоянии быть, потому что как раз она не

может достичь в-себе, не теряя себя как для-себя. Она является, следовательно, несчастным сознанием по природе, без возможности выхода из состояния несчастья.

Но каким является, собственно, в своем бытии это бытие, в которое переходит несчастное сознание? Будем ли мы говорить, что оно не существует? Противоречия, которые мы открываем в нем, доказывают только, что оно не может быть *реализовано*. И ничего нельзя возразить против этой очевидной истины: сознание может существовать только как *включенное* в это бытие, которое его окружает со всех сторон и выводит из призрачного присутствия; это бытие, которым оно является и тем не менее не является. Станем ли мы говорить, что это бытие *относительно* к сознанию? Это значило бы смешивать его с объектом *тезиса*. Это бытие не полагается сознанием и перед сознанием; нет сознания этого бытия, поскольку оно преследует нететическое сознание себя. Оно выражает сознание в качестве смысла его бытия, и сознание не является больше сознанием его, как оно не является сознанием себя. Однако оно не может больше ускользнуть от сознания; но поскольку сознание устремляется к бытию как сознание бытия, оно находится здесь. Как раз не сознание придает свой смысл этому бытию, как оно делает это с данной чернильницей или данным карандашом; но без этого бытия, которым оно является в форме небытия, сознание не было бы сознанием, то есть недостатком; более того, от этого бытия сознание приобретает свое значение как сознание. Бытие появляется в то же время, что и сознание, одновременно в его сердцевине и вне его; оно является абсолютной трансцендентностью в абсолютной имманентности; не существует приоритета ни его перед сознанием, ни сознания перед ним, они *являются парой*. Несомненно оно не может существовать без для-себя, но последнее не может также существовать без него. Сознание полагается по отношению к этому бытию по способу *быть* этим бытием, так как оно само есть сознание, но в качестве бытия, которым сознание не может быть. Бытие само есть сознание, находится в его сердцевине, недосягаемое, как отсутствующее и нереализуемое; его природа состоит в том, чтобы заключать в себе свое собственное противоречие; его отношение к для-себя является целостной имманентностью, завершающейся в целостной трансцендентности.

Впрочем, нельзя понимать это бытие как присутствующее в сознании только с теми абстрактными чертами, которые установили наши исследования. Конкретное сознание появляется в ситуации, и оно является особенным и индивидуализированным сознанием этой ситуации и сознанием себя в ситуации. Именно в этом конкретном сознании присутствует "себя" ("свое"), и все конкретные характеристики сознания имеют свои корреляты в целостности "себя". "Себя" является индивидуальным, и в качестве своего индивидуального завершения оно преследует для-себя. Чувство, например, является чувством в присутствии нормы, то есть чувством того же типа, но которое было бы тем, чем оно является. Эта норма, или целостность аффективного "себя", непосредственно присутствует как недостаток *страдающего* в самой сердцевине страдания. Страдают, и страдают, чтобы страдать не полностью. Страдание, о котором мы *говорим*, никогда не является целиком тем, которое

мы чувствуем. То, что мы называем "прекрасным", "правдивым" или "истинным" страданием, которое нас волнует, это именно страдание, о котором мы читаем на лицах других, еще лучше на портретах, на лице статуи, на трагической маске. Как раз это страдание имеет *бытие*. Оно открывается нам как полностью плотное и объективное, которое не ждет нашего прихода, чтобы быть, и которое выступает за пределы сознания, которое мы о нем имеем; оно находится здесь, в середине мира, непроницаемое и плотное, как это дерево или этот камень, оно твердо; наконец, оно есть то, чем оно является; мы можем сказать о нем: это страдание там выражается такой-то гримасой, нахмуриванием бровей. Оно поддерживается и выражается посредством лица, но не создается им. Оно основывается на нем, оно вне пассивности и активности, вне отрицания и утверждения, оно есть. И однако оно может быть только сознанием себя. Мы хорошо знаем, что эта маска не выражает ни бессознательную гримасу спящего, ни гримасу мертвого. Она отсылает к возможностям, к ситуации в мире. Страдание является осознанным отношением к этим возможностям, к этой ситуации, но отверделым, отлитым в бронзу бытия; и именно как таковое оно нас очаровывает; оно является как бы деградированным приближением этого страдания-в-себе, которое преследует наше собственное страдание. Страдание, которое испытываю *я*, напротив, никогда не является фактически достаточным страданием, чтобы оно ничтожилось как в себе посредством того же акта, в котором оно основывается. Оно ускользает как страдание к сознанию страдания. Я не могу никогда быть *захвачен врасплох* им, так как оно появляется точно в той мере, в какой я его испытываю. Его полупрозрачность отнимает у него всю глубину. Я не могу наблюдать его, как я наблюдаю эту статую, поскольку я делаю его и его знаю. Если нужно страдать, я хотел бы, чтобы мое страдание охватило меня, переполнило, как беда; однако необходимо, чтобы я дал ему существование в моей свободной спонтанности. Я хотел бы одновременно быть им и испытать его, но это огромное и непроницаемое страдание, которое меня переносит за мои пределы, оно непрерывно касается меня своим крылом, однако я не могу его схватить. Я нахожу только *себя*, который жалуется, стонет, который должен, чтобы реализовать это страдание, каким я являюсь, играть беспрерывно комедию страдания. Я простираю руки, я кричу, чтобы существа в-себе, звуки, жесты проходили в мире, ведо́мые страданием в-себе, которым я не могу быть. Каждый стон, каждое выражение лица того, кто страдает, имеет в виду изваять статую в-себе из страдания. Но эта статуя будет существовать всегда только посредством других и для других. Мое страдание страдает бытием того, чем оно не является, небытием того, чем оно является; чуть было не соединившись с собой, оно ускользает, отделенное от себя посредством ничто, посредством того ничто, основанием которого оно само выступает. Оно словоохотливо, поскольку не является достаточным, но его идеалом служит молчание. Молчание статуи, усталого человека, который опустил голову и закрыл лицо, ничего не говоря. Но этот молчаливый человек не говорит именно *для меня*. В самом себе он неистощимо словоохотлив, так как слова внутреннего языка выступают в качестве эскизов "себя" из страдания. Только в моих глазах он "раздавлен" страданием; в себе самом он

чувствует себя ответственным за это горе, которого он хочет, не желая, и не хочет, желая его; он преследуем постоянным отсутствием, отсутствием неподвижного и немого страдания, которое есть *свое,* конкретная целостность, остающаяся недосягаемой для-себя, которое страдает, *для* Человеческой-реальности в страдании. Как видно, это само-страдание, которое посещает мое страдание, никогда им не *полагаясь.* И мое реальное страдание не является *усилием,* чтобы достигнуть себя. Но оно может *быть* страданием только в качестве сознания *недостаточного бытия* страдания в присутствии этого полного и отсутствующего страдания.

Мы можем сейчас определить с большей четкостью то, что является бытием себя: это — ценность. В самом деле, ценность характеризуется двояким свойством, которое моралисты объясняли весьма недостаточно — безоговорочно быть и не быть. Действительно, как ценность она имеет бытие; но это нормативно существующее как раз не имеет бытия в качестве реальности. Ее бытие — быть ценностью, то есть не быть бытием. Таким образом, бытие ценности как ценности означает бытие того, что не имеет бытия. Ценность, следовательно, кажется неуловимой; принимать ее за бытие — значит рисковать полным непризнанием ее нереальности и предъявлять к ней, как социологи, требование быть фактом среди других фактов. В этом случае случайность бытия убивает ценность. Но и наоборот, если обращают исключительное внимание только на идеальность ценностей, то устраняют у них бытие и, за недостатком бытия, они пропадают. Несомненно, я могу, как это показал Шелер, достигнуть интуиции ценностей, исходя из конкретных проявлений; я могу постигнуть благородство по некоторому благородному действию. Но ценность, постигаемая таким образом, не дается как находящаяся в бытии на одном уровне с действием, которое она оценивает, например наподобие того, как сущность "красное" находится в отношении к единичному красному. Она предстает как находящаяся по ту сторону рассматриваемых действий, как граница, например, бесконечной прогрессии благородных действий. Ценность находится вне бытия. Однако, если не отделываться словами, нужно признать, что это бытие вне бытия обладает некоторым образом бытием. Эти соображения достаточны, чтобы допустить, что человеческая реальность является тем, посредством чего ценность приходит в мир. Итак, ценность имеет для смысла бытия то, к чему бытие возвышает себя; всякий оценивающий акт является отрывом своего бытия к... Ценность, будучи всегда и повсюду по ту сторону всех возвышений, может быть рассматриваема как безусловное единство всех возвышений бытия. И этим она образует пару с реальностью, которая с самого начала возвышает свое бытие и посредством которой возвышение приходит в бытие, то есть с человеческой реальностью. Отсюда следует, что ценность, будучи безусловно вне всех возвышений, должна быть первоначально вне самого бытия, которое возвышает, так как это единственный способ, которым она может быть с самого начала вне всех возможных возвышений. Действительно, если любое возвышение должно возвышаться, необходимо, чтобы бытие, которое возвышает, было бы априори возвышаемо, *поскольку* оно само есть источник возвышений; таким образом, ценность,

принимаемая в своем начале, или высшая ценность, находится вне и *для* трансцендентности. Она находится вне того, что возвышает и основывает все мои возвышения, но к чему я никогда не могу возвыситься, поскольку как раз мои возвышения ее предполагают. Она есть *недостигаемое* всеми недостатками, а не недостающее. Ценность есть "свое", поскольку она преследует сердцевину для-себя в качестве того, ради чего для-себя является. Высшая ценность, к которой во всякое мгновение возвышается сознание посредством своего бытия, есть абсолютное бытие себя со своими свойствами тождества, чистоты, постоянства и т. д., и поскольку оно является своим собственным основанием. Именно это позволяет нам понять, почему ценность может одновременно быть и не быть. Она выступает как смысл всякого возвышения и как находящаяся вне его; она — как отсутствующее в-себе, которое преследует бытие-для-себя. Но, рассматривая ее, можно увидеть, что она сама есть возвышение этого бытия-в-себе, потому что она *дает его себе*. Она находится вне своего собственного бытия, являющегося видом совпадения с самим собой, так как она тотчас же возвышает это бытие с его постоянством, чистотой, плотностью, тождеством, молчанием, требуя эти качества в виде присутствия к себе. И наоборот, если начинают с рассмотрения ее как присутствия к себе, это присутствие тотчас затвердевает, застывает в-себе. Кроме того, она обнаруживается в своем бытии недостающей целостностью, которой бытие стремится стать. Она появляется для бытия не потому, что это бытие есть то, чем оно является, в полной случайности, но поскольку оно есть основание своего собственного ничтожения. В этом смысле ценность преследует бытие, поскольку оно основывается не таким, как оно есть: ценность преследует *свободу*. Это значит, что отношение ценности к для-себя весьма своеобразно; она является бытием, которое имеет в бытии для-себя, поскольку оно есть основание своего ничто в бытии. И если оно имеет в бытии это бытие, то не под влиянием внешнего принуждения; не потому, что ценность, как первый двигатель Аристотеля, действовала бы на него действительным притяжением, не в силу свойства, получаемого от ее бытия, но делается бытием в качестве имеющего это бытие. Одним словом, *"себя"*, для-себя и их отношение определяются сразу в границах безусловной свободы — в том смысле, что *ничего* не заставляет существовать ценность, если бы не свобода, которая тут же делает самого меня существующим — и в рамках конкретной фактичности, поскольку как основание своего ничто для-себя не может быть основанием своего бытия. Существует, следовательно, полная случайность *бытия-для-ценности,* которая перейдет затем на всю мораль, чтобы ее пронизать и релятивизировать, и вместе с тем есть свободная и абсолютная необходимость[1].

---

[1] Может быть, попытаются перевести рассматриваемую тройственность в гегелевские понятия и сделать из в-себе тезис, из для-себя антитезис и из в-себе-для-себя, или Ценности, синтез. Но здесь необходимо видеть, что если Для-себя *недостает* В-себе, то В-себе не хватает Для-себя. Следовательно, есть взаимность в противоположности. Одним словом, Для-себя остается несущественным и случайным по отношению к В-себе, и именно эту несущественность мы назвали выше ее фактичностью. Кроме того, синтез, или Ценность, был бы, разумеется, возвращением к тезису, следовательно, возвращением к себе, но так

Ценность в своем первоначальном появлении вовсе не *полагается* посредством для-себя; она ему сосубстанциальна в той степени, что совсем нет сознания, которое не сопровождалось бы *своей* ценностью, и что человеческая реальность в широком смысле охватывает для-себя и ценность. Если ценность преследует для-себя, не являясь им полагаемой, это значит, что она не является объектом тезиса; в самом деле, для этого нужно было бы, чтобы для-себя было объектом полагания самому себе, поэтому ценность и для-себя могут появиться только в сосубстанциальном единстве пары. Следовательно, для-себя как нететическое сознание себя не существует *перед* ценностью в том смысле, в котором для Лейбница монада существует "только перед лицом Бога". Таким образом, ценность совсем *неизвестна* на этой стадии, поскольку познание ставит объект перед сознанием. Она только дана с нететической полупрозрачностью для-себя, которое осуществляется как сознание бытия; она есть везде и нигде, в центре ничтожащего отношения "отражение-отражающее", присутствует, недосягаемая и просто переживаемая, как конкретный смысл того недостатка, который делает мое настоящее бытие. Для того чтобы ценность стала объектом тезиса, нужно, чтобы для-себя, которое она преследует, предстало бы перед взглядом рефлексии. В самом деле, рефлексивное сознание полагает отраженное Erlebnis в его природе недостатка и выделяет заодно ценность как недосягаемый смысл того, чего недостает. Таким образом, рефлексивное сознание может быть названо, собственно говоря, моральным сознанием, поскольку оно не способно появиться, не раскрывая тут же и ценностей. Само собой разумеется, что в своем рефлексивном сознании я остаюсь свободным направлять внимание на них или не принимать их в расчет, точно так же как от меня зависит, обратить ли, например, больше внимания на этот стол, на вечное перо или на пачку табака. Но являются ли они объектом пристального внимания или нет — они *есть*.

Однако из этого нельзя заключать, что рефлексивный взгляд является единственным, который может вызвать появление ценности, и что мы проектируем по аналогии ценности нашего для-себя в мир трансцендентного. Если объектом интуиции является феномен человеческой реальности, но трансцендентный, то он открывается тотчас вместе со своей ценностью, так как для-себя другого он не есть скрытый феномен и не дается только как вывод из рассуждения по аналогии. Первоначально он является моему для-себя и даже, как мы увидим, его присутствие в качестве для-другого выступает необходимым условием конституирования для-себя как такового. И в этом появлении для-другого ценность дана как в возникновении для-себя, хотя по способу различного бытия. Но мы не можем обсуждать объективную встречу ценностей в мире, поскольку не прояснили природу для-другого. Однако мы вновь возвратимся к исследованию этого вопроса в третьей части работы.

как он оказывается нереализуемой целостностью, Для-себя не является моментом, который мог бы быть превзойденным. Его природа как таковая сближается здесь гораздо больше с "двусмысленными" реальностями Кьеркегора. И, кроме того, мы находим здесь двойное действие односторонних противоположностей: Для-себя, в одном смысле, не хватает В-себе, которому не хватает Для-себя; но в другом смысле, ему не хватает своей возможности (или Для-себя недостающего), которой ему также и хватает.

4. Для-себя и бытие возможностей

Мы видели, что человеческая реальность была недостатком и что ей недоставало в качестве для-себя определенного совпадения с собой. Иначе говоря, каждому особому для-себя (Erlebnis) не хватает определенной, особой и конкретной реальности, синтетическое присвоение которой преобразовывало бы его в *себя*. Ему не хватает *чего-то... для...* как ущербному диску луны недостает *того*, что необходимо для ее завершения и преобразования в полную луну. Следовательно, недостающее появляется в процессе трансценденции и определяется возвращением к существующему, исходя из недостаточного. Недостающее, определенное таким образом, оказывается трансцендентным и дополнительным по отношению к существующему. Оно оказывается, стало быть, той же самой природы; то, чего недостает растущей луне, чтобы быть полной луной, и есть как раз край луны; то, чего не хватает тупому углу *ABC*, чтобы образовать два прямых, и есть острый угол *CBD*. Итак, то, чего недостает для-себя, чтобы интегрироваться в себе, и есть для-себя. Но речь ни в коем случае не может идти о чуждом для-себя, то есть о для-себя, которым я не являюсь. В действительности, поскольку появляется идеал, а именно совпадение с собой, недостающее для-себя есть для-себя, которым я *являюсь*. Но, с другой стороны, если я был бы по способу тождества, целое стало бы в-себе. Я являюсь недостающим для-себя по способу обладания в бытии для-себя, которым я не являюсь, чтобы отождествиться с ним в единстве с собой. Следовательно, первоначальное трансцендентное отношение для-себя намечает постоянно как бы проект отождествления для-себя с отсутствующим для-себя, которым оно *является* и которого ему *не хватает*. То, что дается как *собственное недостающее* каждому для-себя и строго определяется как недостающее точно этому для-себя и никакому другому, и есть как раз возможность для-себя. Возможность появляется на основе ничтожения для-себя. Она не задумана тематически *впоследствии* как средство воссоединения с собой. Но появление для-себя как ничтожения в-себе и декомпрессия (разжатие) бытия выявляют возможность как одну из сторон этой декомпрессии бытия, то есть как способ быть на расстоянии от того себя, которым являются. Таким образом, для-себя не может появиться, не будучи преследуемо ценностью и проектировано на свои собственные возможности. Однако в то время как оно отсылает нас к своим возможностям, cogito отправляет нас тотчас к тому, чем оно является по способу небытия.

Но чтобы лучше понять, как человеческая реальность одновременно является и не является своими собственными возможностями, нам нужно возвратиться к понятию *возможного* и попытаться его прояснить.

С возможным дело обстоит так же, как и с ценностью; сталкиваются с большой трудностью, чтобы понять его бытие, так как оно дается как предшествующее бытию, чистой возможностью которого оно является, и однако, по крайней мере в качестве возможного необходимо, чтобы оно имело бытие. Не говорят: "*Существует* ли возможность того, что он пришел?" Начиная с Лейбница, охотно называют "возможным"

событие, которое вовсе не включено в ряд причинно существующего, которое можно определить наверняка и которое не заключает никакого противоречия ни с самим собой, ни с рассматриваемой системой. Таким образом, определенное возможное является возможным только в соответствии со знанием, поскольку мы не в состоянии ни утверждать, ни отрицать рассматриваемое возможное. Отсюда две позиции в отношении возможного; можно считать, как Спиноза, что возможность существует только в рамках нашего незнания и что она исчезает, когда исчезает незнание. В этом случае возможное является только субъективной стадией на пути к совершенному знанию; оно обладает лишь реальностью психического плана, как неясная или искаженная мысль; оно имеет конкретное бытие, но не как свойство мира. Однако позволительно также сделать из бесконечности возможностей объект мыслей божественного разума в духе Лейбница, что придает им образ абсолютной реальности, сохраняя за божественной *волей* силу, способную реализовать лучшую систему среди них. В этом случае, хотя цепь восприятий монады была бы строго определенной и всезнающее бытие могло бы с достоверностью установить, каково могло быть решение Адама, исходя из самой формулы его субстанции, не будет абсурдным сказать: "Возможно, что Адам не сорвет яблоко". Это означает только, что посредством мышления божественного разума существует другая по своему составу система, в которой Адам фигурировал бы как не съевший плод с древа познания. Но отличается ли эта концепция от концепции Спинозы? В действительности реальность возможного есть единственно реальность божественного *мышления*. Это значит, что оно имеет бытие как мышление, которое вовсе не было реализовано. Несомненно, идея субъективности была здесь проведена до своего предела, так как речь идет о божественном сознании, не о моем; и если постараться смешать вначале субъективность и конечность, субъективность исчезает, когда рассудок становится бесконечным. Тем не менее остается, что возможное является мышлением, которое есть *только мышление*. Сам Лейбниц, кажется, хотел придать возможностям автономию и нечто вроде собственного веса, поскольку многие из опубликованных Кутюра* метафизических фрагментов показывают, что возможности организуются в со-возможные системы и что самые полные, самые богатые из них имеют тенденцию реализоваться. Но здесь только набросок доктрины, и Лейбниц его не развил, без сомнения, потому, что такой доктрины не может быть; дать возможностям тенденцию к бытию означает, что возможное выступает уже из полного бытия и имеет тот же тип бытия, как само бытие, в смысле, в котором можно придать почке тенденцию стать цветком, или что возможное в глубине божественного разума является уже идеей-силой, а максимум идей-сил, организованный в систему, автоматически запускает в ход божественную волю. Но в этом последнем случае мы не выходим из субъективного. Если, однако, определяют возможное как непротиворечивое, оно может иметь бытие только в качестве мысли о предшествующем бытии в реальном мире или бытии, предшествующем чистому познанию мира, каков он есть. В обоих случаях возможное теряет свою природу возможного и исчезает в субъективном бытии представлений.

Но это представленное-бытие возможного не может дать отчет о его природе, поскольку оно, напротив, ее разрушает. Мы нисколько не постигаем возможное через ходячее употребление ни в качестве стороны нашего незнания, ни также в качестве непротиворечивой структуры, принадлежащей к нереализованному миру и находящейся вне этого мира-здесь. Возможное для нас появляется как свойство существующих вещей. Бросив взгляд на небо, я объявляю: "Возможно, будет дождь", и я не понимаю здесь "возможное" как существующее "без противоречия с настоящим состоянием неба". Эта возможность принадлежит небу как угроза; она представляет собой перевод туч, которые я воспринимаю, на дождь, и этот перевод тучи несут в себе, это не означает, что возможность будет реализована, но только то, что структура бытия тучи трансцендентна дождю. Возможность дана здесь как принадлежность к особому бытию, *свойством* которого она является. Об этом достаточно наглядно свидетельствует факт, когда равнодушно говорят о друге, которого ожидают: "Возможно, что он придет" или "Он *может* прийти". Таким образом, возможное не может быть сведено к субъективной реальности. Оно не является также предшествующим по отношению к реальности или действительности. Однако оно есть конкретное свойство уже существующих реальностей. Чтобы был возможен дождь, необходимо, чтобы на небе были тучи. Абсурдно пытаться упразднить бытие, чтобы установить возможное в его чистоте; часто упоминаемый процесс перехода от небытия к бытию через возможность не соответствует действительности. Конечно, возможное состояние еще не есть существующее; но именно возможное состояние некоторого существования поддерживает своим бытием возможность и небытие своего будущего состояния.

Безусловно, некоторые из этих замечаний могут привести нас к аристотелевской "потенции". И это значило бы попасть из огня да в полымя, то есть избежать чисто *логической* концепции возможного, чтобы впасть в *магическую* концепцию. Бытие-в-себе не может "быть в потенции", не может "иметь потенции". В-себе есть то, что оно есть в абсолютной полноте своего тождества. Туча не есть "дождь в потенции", она есть в-себе, определенное количество водяного пара, который при данной температуре и давлении строго есть то, чем он является. В-себе есть действие. Но можно понять достаточно ясно, как научная точка зрения, стермясь дегуманизировать мир, встречала возможности как *потенции* и освобождалась от них, делая их чисто субъективными результатами нашего логического исчисления и нашего незнания. Первый научный шаг корректен: возможное приходит в мир посредством человеческой реальности. Эти тучи могут преобразоваться в дождь, только если я их отсылаю к дождю, так же как ущербной луны не хватает до полной, только если я ее отсылаю к полной луне. Но можно ли впоследствии сделать из возможного простое данное нашей психической субъективности? Подобно тому как недостаток в мире может иметь место, только если он приходит в мир через бытие, которое является своим собственным недостатком, так и возможность не может существовать в мире, если она не пришла в мир через бытие, которое является своей собственной возможностью. Но как раз возможность, в сущности, не может совпадать с *мышлением* о возможностях. В самом деле, если возможность не является вначале данной как объективная структура существующих вещей

или отдельного бытия, мышление, каким бы способом его ни рассматривали, не может включать в себя возможное как свое содержание. И если мы действительно рассмотрим возможности в глубине божественного разума как содержание божественной мысли, то они сразу станут просто *конкретными представлениями*. Допустим чисто гипотетически (хотя нельзя понять, откуда пришла бы во всякое позитивное бытие эта отрицательная сила), что Бог имел бы силу отрицать, то есть выносить о своих представлениях отрицательные суждения; тем не менее будет непонятным, каким образом он преобразовал бы эти представления в *возможности*. Отрицание имело бы следствием самое большее их образование в качестве "не имеющих соответствующего реального". Но сказать, что кентавр не существует, совсем не означает утверждать, что он возможен. Ни утверждение, ни отрицание не могут придать представлению свойств возможности. И если считают, что это свойство может быть дано посредством синтеза отрицания и утверждения, то снова нужно отметить, что синтез не есть сумма и что нужно будет дать представление об этом синтезе через органическую целостность, наделенную собственным значением, а не исходя из элементов, синтезом которых она является. Точно так же чисто субъективная и негативная констатация нашего незнания, касающаяся отношения к реальности одного из наших понятий, не может выявить свойство возможности этого представления; она могла бы лишь привести нас в состояние безразличия по отношению к нему, но не придать ему *права* на реальность, которая является фундаментальной структурой возможного. Если добавят, что некоторые склонности заставляют меня предпочесть это или иное, то указанные склонности далеки от того, чтобы объяснить трансцендентность, а, напротив, ее предполагают. Необходимо, как мы уже видели, чтобы они существовали в качестве недостатка. Кроме того, если возможное не является данным некоторым образом, они могут возбудить в нас *желание*, чтобы мое представление адекватно соответствовало реальности, не придавая, однако, ему права на реальность. Словом, постижение возможного как такового предполагает первоначальное возвышение. Всякое усилие установить возможное, исходя из субъективности, которая была бы тем, чем она является, то есть закрывалось бы в себе, в принципе обречено на неудачу.

Но если истинно, что возможное есть выбор в бытии, и если истинно, что возможное может прийти в мир только через бытие, которое является своей собственной возможностью, то это предполагает для человеческой реальности необходимость быть своим бытием в форме выбора в своем бытии. Возможность есть тогда, когда вместо того, чтобы просто быть тем, чем я являюсь, я выступаю в качестве права быть тем, чем я являюсь. Но само это право отделяет меня от того, чем я имею право быть. Право собственности появляется только тогда, когда у меня оспаривают мою собственность, когда фактически она с какой-то стороны уже не является больше моей; спокойное пользование тем, чем я владею, есть простой факт, а не право. Таким образом, чтобы существовало возможное, необходимо, чтобы человеческая реальность, поскольку она является сама собой, была бы чем-то другим, нежели она сама. Это возможное есть тот элемент Для-себя, который по своей природе ускользает от него, поскольку оно есть Для-себя. Возможное является новой стороной ничтожения В-себе в Для-себя.

Если возможное в самом деле может прийти в мир только через бытие, которое является своей собственной возможностью, то это значит, что в-себе, будучи по природе тем, чем оно является, не может "иметь" возможное. Его отношение к возможности может быть установлено только извне, посредством бытия, которое находится перед самими возможностями. Возможность быть остановленным складкой ковра не принадлежит ни шару, который катится, ни ковру; она может появиться только при организации шара и ковра в систему бытием, которое обладает пониманием возможностей. Но это понимание не может ни прийти к нему *извне,* то есть из в-себе, ни ограничиться только бытием мышления как субъективным способом сознания; оно должно совпадать с объективной структурой бытия, которое понимает возможности. Понять возможность как возможность или быть своими собственными возможностями и есть одна и та же необходимость для бытия, которое в своем бытии является вопросом о своем бытии. Но как раз быть своей собственной возможностью, то есть определяться через нее, — значит определяться той частью самого себя, которой нет, то есть определяться как ускользание-от-себя к... Словом, с момента, когда я хочу дать отчет о моем непосредственном бытии, что оно есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является, я отбрасываюсь за его пределы к смыслу, который оказывается недосягаемым и никоим образом не может быть смешиваем с имманентным, субъективным представлением. Декарт, постигая себя через cogito в качестве *сомнения,* не мог надеяться определить это сомнение как методическое сомнение или просто как сомнение, если бы он ограничился тем, что постигает чистый мгновенный взгляд. Сомнение может пониматься только исходя из всегда открытой для него возможности как очевидности его "снятия"; оно может постигаться как сомнение, только поскольку оно отсылает к возможностям эпохе́, еще не реализованным, но всегда открытым. Никакой факт сознания не является, собственно говоря, *этим* сознанием (даже если наделяли бы, как Гуссерль, сознание довольно искусственно внутриструктурными protensions[1], которые, не имея в своем бытии никакого средства выйти за пределы сознания, структурами которого они являются, жалко опускаются сами на себя и похожи на мух, бьющихся по стеклу окна и не способных выбраться за его пределы; сознание, как только его хотят определить как сомнение, восприятие, жажда и т. д., отсылает нас к ничто того, которого еще нет. Сознание читать (сознание о чтении) не является сознанием читать ни эту букву, ни это слово, ни эту фразу, ни даже этот параграф. Но сознание читать *эту книгу* отсылает ко всем страницам, еще не читанным, ко всем страницам, уже прочитанным, что, по определению, отрывает сознание от себя. Сознание, которое было бы только сознанием того, чем оно является, было бы обязанным читать по слогам.

Если выразиться точнее, каждое *для-себя* является недостатком определенного совпадения с собой. Это означает, что оно преследуемо присутствием того, с которым оно должно совпасть, чтобы быть *собой.* Но так как это совпадение в Себе оказывается также совпадением с Собой, то, чего недостает Для-себя в качестве бытия, усвоение которого сделало

---

[1] от protensio — выдвижение вперед *(лат.);* в философии Гуссерля это понятие обозначает предвосхищение будущего в настоящем сознании. — *Ред.*

бы его Собой, есть все же еще Для-себя. Мы видели, что Для-себя было "присутствием, по отношению к себе": то, что недостает в присутствии по отношению к себе, недостаток может сделать снова только присутствием к себе. Определяющим отношением для-себя к его возможности есть ничтожащее освобождение от присутствия по отношению к себе; это освобождение идет до трансцендентности, поскольку присутствие к себе, которого недостает для-себя, есть присутствие, которого *нет*. Таким образом, для-себя, поскольку оно не является *собой*, есть присутствие по отношению к себе, которому не хватает определенного присутствия по отношению к себе, и именно в качестве недостатка этого присутствия оно есть присутствие по отношению к себе. Всякому сознанию *недостает чего-то... для*. Но нужно ясно понять, что недостаток не приходит к нему извне как недостаток растущей луны по сравнению с полной. Недостаток для-себя есть недостаток, которым оно *является*. Это набросок, проект присутствия по отношению к себе, как того, чего недостает для-себя, чтобы произвести бытие для-себя в качестве основания своего собственного ничто. Возможное является конститутивным отсутствием сознания, поскольку оно производит себя. Жажда, например, никогда не является достаточно жаждой, поскольку она делается жаждой, она преследуется присутствием Себя или Жаждой-себя. Но поскольку она преследуется этой конкретной ценностью, она ставит себя под вопрос в своем бытии как недостающее определенного Для-себя, которое ее реализовало бы как *полную жажду* и которое придало бы ей бытие-в-себе. Это отсутствующее Для-себя и есть Возможное. В самом деле, сказать, что Жажда стремится к своему устранению как жажда, было бы не точно; нет никакого сознания, которое намечало бы свое устранение как таковое. Однако жажда является недостатком, как мы отметили выше. Как таковая она хочет себя *удовлетворить;* но эта удовлетворенная жажда, которая реализовала бы себя посредством синтетического усвоения в акте совпадения Для-себя-желания или Жажды с Для-себя-рефлексией или актом утоления жажды, не предполагает, однако, устранения жажды. Она есть жажда, перешедшая к полноте бытия, жажда, которая переполняет желудок, как аристотелевская форма охватывает и трансформирует материю, она становится вечной жаждой. Эта точка зрения более поздняя и рефлексивная, чем точка зрения человека, который пьет, чтобы избавиться от жажды, чем точка зрения человека, который идет в публичный дом, чтобы освободиться от своего сексуального желания. Жаждой, сексуальным желанием в нерефлексивном и наивном состоянии хотят наслаждаться; ищут этого совпадения с собой, которое является удовлетворением, где жажда познается как жажда в то самое время, когда ее удовлетворяют, утоляют, где от самого факта утоления она теряет свой характер недостатка, полностью осуществляясь как бытие жажды в удовлетворении и через него. Таким образом, Эпикур одновременно не прав и прав; в самом деле, согласно ему желание есть пустота. Но никакой неотражающий проект не имеет в виду упразднить эту пустоту. Желание само по себе стремится к непрерывному продолжению; человек ожесточенно удерживает свои желания. Желание хочет быть как раз заполненной пустотой, но заполненной не полностью, как литейная форма, не до конца заполненная бронзой, которую вливали туда. Возможное сознание жажды и является сознанием удовлетворения жажды. Известно, однако, что совпадение с *собой* невозможно, так как для-себя, достигнутое

через реализацию Возможного, сделается бытием-для-себя, имеющим другой горизонт возможностей. Отсюда постоянное разочарование, которое сопровождает полноту. Известное выражение "Только-то и всего?" имеет в виду не конкретное удовольствие, которое дает удовлетворение, но исчезновение совпадения с собой. Посредством этого мы смутно предвидим происхождение временности, поскольку жажда является своей возможностью в то самое время, когда ее *нет*. Ничто, которое отделяет человеческую реальность от нее самой, лежит у истоков времени. Но мы к этому вернемся. Нужно отметить, что Для-себя отделено от присутствия по отношению к себе, которого ему недостает и которое является его собственной возможностью, в одном смысле посредством *ничего* и в другом — через целостность существующего в мире, поскольку недостающее или возможное Для-себя есть Для-себя как *присутствие* по отношению *к* определенному состоянию мира. В этом смысле бытие, по ту сторону которого Для-себя проектирует совпадение с собой и является миром или расстоянием от бесконечного бытия, по ту сторону которого человек должен соединиться со своей возможностью. Мы будем называть *"Круговоротом самости"* отношение между для-себя и возможностью, которой оно является, и *"миром"*, целостность бытия, поскольку она осуществляется посредством круговорота самости.

Мы можем теперь прояснить способ бытия возможного. Возможное есть то, *чего* недостает Для-себя, *чтобы* быть собой. Не следует говорить, следовательно, что оно *есть* в качестве возможного. Если только под бытием не понимают бытие существующего, которое *"является бывшим"*, поскольку оно не есть бывшее, или, если хотите, появление на расстоянии того, чем я являюсь. Оно существует не как чистое представление, даже если оно отрицаемо, но как реальный недостаток бытия, который в качестве недостатка находится по ту сторону бытия; оно имеет бытие недостатка и, как недостатку, ему не хватает бытия. Возможное не есть, возможное делает себя возможным точно так же, как Для-себя делается бытием; оно определено посредством схематического наброска местоположения ничто, с помощью которого Для-себя оказывается по ту сторону самого себя. Естественно, оно не полагается вначале тематически; оно намечается по ту сторону мира и дает свой смысл моему настоящему восприятию, поскольку оно постигается из мира в круговороте самости. Но возможное не является также неизвестным или бессознательным; оно намечает границы нететического сознания себя о себе в качестве нететического сознания. Неотражающее сознание жажды (о жажде) постигается из стакана воды как желаемое, без полагания в центр Себя как цели желания. Но возможная полнота появляется как непозиционный коррелят нететического сознания себя (о себе) на горизонте стакана-в-середине-мира.

5. Я и круговорот самости

Мы попытались показать в статье в "Философских исследованиях", что Эго не принадлежит к сфере для-себя. К этому мы не будем возвращаться. Отметим здесь только основание для трансцендентности Эго: как объединяющий полюс Erlebnisse Эго пребывает в-себе, не

для-себя. В самом деле, если бы оно было "из сознания", оно было бы своим собственным основанием в непосредственной полупрозрачности. Но тогда оно было бы тем, чем оно не было, и не было бы тем, чем оно было, что совсем не есть способ бытия **Я**. Действительно, сознание **Я**, которое я имею, никогда его не исчерпывает, и не оно также вызывает его существование; оно всегда дается как *бывшее* здесь перед сознанием и в то же время как обладающее глубинами, которые должны раскрываться постепенно. Таким образом, Эго появляется для сознания как трансцендентное в-себе, как существующее в человеческом мире, а не как *из* сознания. Но отсюда нельзя заключать, что для-себя есть чистое и просто "безличностное" созерцание. Эго не есть персонализирующий полюс сознания, без которого последнее оставалось бы в безличностном виде; как раз наоборот, сознание в своей фундаментальной самости допускает появление Эго в определенных условиях в качестве трансцендентного феномена этой самости. В самом деле, как мы видели, невозможно говорить о в-себе, что оно есть *себя*. Оно просто *есть*. В этом смысле о **Я**, которое делают совсем несправедливо обитателем сознания, скажут, что оно есть **Я** сознания, но не что оно есть его собственное себя. Таким образом, чтобы гипостазировать отраженное бытие для-себя в определенное в-себе, останавливают и разрушают движение рефлексии на себя: сознание становится чистой отсылкой к Эго как к своему *себя,* но Эго не отсылает больше ни к чему; отношение рефлексивности преобразовали в простое центростремительное отношение, где центр есть ядро непрозрачности. Напротив, мы показали, что *себя* в принципе не может обитать в сознании. Оно есть, если хотите, *основание* бесконечного движения, посредством которого отражение отсылает к отражающему, а последнее — к отражению; по определению, оно есть идеал, граница. И то, что его заставляет появиться в качестве границы, является ничтожащей реальностью присутствия бытия к бытию в единстве бытия как вида бытия. Таким образом, своим появлением сознание посредством чистого ничтожащего движения рефлексии делается *личным,* так как то, что придает бытию личное существование, не есть обладание Эго, которое есть только *знак* личности, однако именно его делает существующим для-себя как присутствие по отношению к себе. Но кроме того, это первое рефлексивное движение влечет за собой второе, или самость. В самости мое возможное отражается в моем сознании и определяет его как то, что оно есть. Самость представляет степень ничтожения более совершенную, чем чистое присутствие по отношению к себе дорефлексивного cogito в том смысле, что возможное, которым я являюсь, не есть присутствие по отношению к для-себя как отражающее отражение, но что оно есть *присутствие-отсутствие.* Однако из этого факта существование *отсылки* как структуры бытия для-себя выражено еще более четко. Для-себя является собой *там,* вне досягаемости, в отдалении от своих возможностей. И именно эта свободная необходимость бытия там в форме недостатка конституирует самость, или вторую существенную сторону личности. И в самом деле, как определить личность иначе, чем свободное отношение к себе? Что касается мира, то есть целостности существующих вещей, поскольку они существуют внутри круговорота самости, он может быть только тем,

что человеческая реальность возвышает к себе, или, если заимствовать у Хайдеггера его определение, "тем, исходя из чего человеческая реальность объявляет о себе, что она есть"[1]. Таким образом, возможное, которое есть *мое* возможное, оказывается возможным для-себя и как таковое — присутствием по отношению к в-себе как сознание о в-себе. То, что я ищу напротив мира, есть как раз совпадение с для-себя, которым я являюсь и которое есть сознание о мире. Но это возможное, которое есть присутствующее-отсутствующее *нететическое* для сознания, не присутствует как объект полагающего сознания, иначе оно было бы отражающим. Удовлетворенная жажда, которая преследует мою настоящую жажду, не есть сознание себя (о себе) как удовлетворенной жажды; она есть тетическое сознание *утоляющего-жажду-из-стакана* и не полагающее сознание себя (о себе). Она, следовательно, трансцендирует к стакану, сознанием *которого она является,* и как коррелят этого возможного нететического сознания выпитого-стакана преследует полный стакан как свою возможность и конституирует ее в качестве стакана, чтобы утолить жажду. Таким образом, мир по природе *является моим,* поскольку он есть коррелят в-себе из ничто, то есть из необходимого препятствия, по ту сторону которого я нахожу себя как то, чем я являюсь в форме "иметь в бытии". Без мира нет самости, нет личности; без самости, без личности нет мира. Но эта принадлежность мира к личности никогда не *полагается* в плоскости дорефлексивного cogito. Было бы абсурдно говорить, что мир, поскольку он известен, известен в качестве моего. И однако эта "принадлежность ко мне" мира есть мимолетная структура и всегда показывает, что я *видел.* Мир мой, потому что он преследуется возможностями, сознаниями которых являются возможные сознания себя, которыми *я являюсь,* и именно эти возможности как таковые придают ему единство и его смысл мира.

Изучение отрицательных действий и самообмана позволило нам приступить к онтологическому исследованию cogito и бытие cogito появилось для нас в качестве бытия-для-себя. Это бытие трансцендирует себя на наших глазах к ценности и возможностям, мы не смогли удержать его в субстанциальных рамках мгновенности картезианского cogito. Но как раз поэтому мы не можем удовлетвориться результатами, которые мы только что получили; если cogito не подчиняется мгновенности и трансцендирует к своим возможностям, это может быть только во временно́м возвышении. Именно "во времени" для-себя есть свои собственные возможности по способу "небытия". Именно во времени мои возможности появляются на горизонте мира, который они делают моим. Если, стало быть, человеческая реальность понимает себя в качестве временно́й и если смысл ее трансцендентности есть ее временность, мы не можем надеяться, что бытие-для-себя будет прояснено до того, как мы опишем и зафиксируем значение Временно́го. Только тогда мы и сможем приступить к изучению проблемы, которая нас интересует: первоначальное отношение сознания с бытием.

---

[1]Мы увидим в главе III данной части, что это определение, которое мы принимаем предварительно, представляется недостаточным и ошибочным.

Глава II

ВРЕМЕННОСТЬ

1. Феноменология трех временны́х измерений

Временность (la temporalité) есть очевидно организованная структура, и так называемые три "элемента" времени — прошлое, настоящее, будущее — не следует рассматривать как собрание "данных", которые должны составить сумму, например бесконечный ряд "теперь", в котором одних еще нет, других уже больше нет, но как структурированные моменты первоначального синтеза. Иначе мы с самого начала получим парадокс: прошлого больше нет, будущего еще нет, что же касается настоящего момента, то каждый хорошо знает, что его совсем нет, он является границей бесконечного деления, как безразмерная точка. Таким образом, весь ряд уничтожается, притом вдвойне, поскольку будущее "теперь", например, есть ничто, поскольку будущее реализуется в ничто, когда оно перейдет в состояние настоящего "теперь". Единственно возможный метод исследования временности заключается в том, чтобы приступить к ее рассмотрению как к целостности, которая доминирует над своими вторичными структурами и придает им значение. Это мы никогда не будем терять из виду. Тем не менее мы не можем начать изучение бытия Времени, не разъяснив предварительно посредством феноменологического и доонтологического описания очень часто затемненный смысл этих трех измерений. Нужно только рассматривать это феноменологическое описание как предварительную работу, целью которой является лишь подвести нас к интуиции глобальной временности. И особенно следует добиваться, чтобы каждое рассматриваемое измерение появилось *на фоне* временно́й целостности, сохраняя всегда в памяти "Unselbstständigkeit"[1] этого измерения.

A) Прошлое

Всякая теория памяти подразумевает в качестве предпосылки бытие прошлого. Эта предпосылка, которая никогда не была прояснена, затемняла проблему памяти и проблему временности вообще. Нужно, следовательно, поставить хотя бы один раз вопрос: каким является *бытие* прошлого бытия? Здравый смысл колеблется между двумя одинаково расплывчатыми концепциями. Прошлого, говорят, больше нет. С этой точки зрения, по-видимому, хотят приписать бытию только настоящее.

---

[1] несамостоятельность *(нем.)* — *Ред.*

Эта онтологическая предпосылка породила известную теорию мозговых следов; поскольку прошлого больше нет и оно провалилось в ничто, но память о нем продолжает существовать, то это должно происходить в качестве *настоящего* изменения нашего бытия; например, это будет след в настоящем, оставленный на группе мозговых клеток. Таким образом, все есть настоящее: тело, настоящее восприятие и прошлое как настоящий след в теле; все находится в *действии,* поскольку след не имеет потенциального существования *в качестве* памяти; он полностью является *настоящим* следом. Если снова возникает память, то именно в настоящем, в результате настоящего процесса, то есть как прекращение протоплазменного равновесия в рассматриваемом клеточном объединении. Мы видим здесь психофизиологический параллелизм, мгновенный и вневременной, для объяснения того, как этот физиологический процесс строго коррелятивен психическому феномену, но также настоящему: появлению образа-памяти в сознании. Более современное понятие остаточной *возбудимости* не вносит ничего дополнительного, разве что оно украшает эту теорию псевдонаучной терминологией. Но если все есть настоящее, как объяснить *пассивность* памяти, то есть тот факт, что в своей интенции сознание, которое вспоминает, трансцендирует настоящее, выходит за него, чтобы иметь в виду событие, где оно *было.* Мы показали в другом месте, что нет никакого средства отличить представление от восприятия, если сначала сделали из него возрожденное восприятие[1]. Перед нами та же невозможность. Но в еще большей степени мы лишены средства отличить память от представления. Ни "слабость" памяти, ни ее бледность, ни ее незавершенность, ни противоречия с данными восприятия, которые она привносит, не могут отличить ее от представления-фикции, так как оно обладает теми же чертами; впрочем, и эти черты, будучи *настоящими* свойствами памяти, не могут заставить нас выйти из настоящего, чтобы направиться к прошлому. Напрасно ссылаются на принадлежность мне свойства памяти, на ее "личностность" (moiité), как Клапаред, или на ее "интимность", как Джеймс*. Либо эти черты обнаруживают только атмосферу настоящего, которое включает память, и тогда они остаются настоящими и отсылают к настоящему. Либо они являются уже отношением к прошлому как таковому, но тогда они предполагают то, что нужно объяснить. Думают легко освободиться от проблемы, сводя узнавание к проекту локализации, а последний — к совокупности интеллектуальных операций, обеспеченных "социальными рамками памяти". Эти операции существуют, в этом нет сомнения, и они должны стать объектом психологического исследования. Но если отношение к прошлому не дано каким-то способом, они не могут его создать. Одним словом, если начали делать из человека островитянина, заключенного в мгновенный островок своего настоящего, и если все способы бытия, как только они появились, обречены, в сущности, на постоянное настоящее, то тем самым они радикально лишаются всех средств для понимания своего первоначального отношения к прошлому. Подобно тому как "генетики" не могут добиться того, чтобы конституировать пространственное из непространственных эле-

[1] L'Imagination. Alcan, 1936.

ментов, мы окажемся не в состоянии конституировать измерения "прошлого" из элементов, заимствованных исключительно из настоящего.

Впрочем, обыденное сознание с таким трудом отказывается от реального существования прошлого, что оно допускает таким же образом, как и этот первый тезис, другую концепцию, тоже неясную, согласно которой прошлое будет как бы иметь вид почетного существования. Быть прошлым для события — значит просто получить отставку, потерять действенность, не теряя бытия. Бергсоновская философия взяла на вооружение эту идею, превращаясь в прошлое, событие не прекращает бытия, оно просто прекращает действовать, но остается "на своем месте", в своем времени навечно. Мы, таким образом, воссоздали бытие прошлого, и это очень хорошо сделано; мы утверждаем даже, что длительность есть множественность взаимопроникновений и что прошлое непрерывно организуется с настоящим. Но мы тем не менее не объяснили эту организацию и взаимопроникновение; мы не разъяснили, что прошлое может "возрождаться", преследовать нас, короче говоря, существовать *для нас*. Если оно является бессознательным, как этого хотел Бергсон, и если бессознательное означает бездействующее, как может оно включиться в нить нашего настоящего сознания? Имеет ли оно собственную силу? Но эта сила тогда представлена в настоящем, поскольку она действует на настоящее? Каким же образом вытекает она из прошлого как таковая? Не переставим ли мы вопрос подобно Гуссерлю и не покажем ли в настоящем сознании действие "удержаний", которые зацепляют сознания былого, держат их в своем времени и мешают им исчезнуть? Но если гуссерлевское cogito дано вначале как мгновенное, оно не имеет никакого средства выйти из этого. Как мы видели в предшествующей главе, protensions напрасно бьются об оконные стекла настоящего, они бессильны их разбить. То же самое и в отношении удержаний (retentions[1]) Гуссерль на протяжении всей своей философской карьеры преследуем идеей трансцендентности и возвышения. Но философские орудия, которыми он располагал, в особенности его идеалистическая концепция существования, лишали его средств дать объяснение трансцендентности; его интенциональность являлась лишь карикатурой на это. Гуссерлевское сознание не может в действительности трансцендировать ни к миру, ни к будущему, ни к прошлому.

Таким образом, мы ничего не получили, придавая бытие прошлому, так как, исходя из понятий этой уступки, прошлое должно быть для нас несуществующим. *Есть ли* прошлое, как этого хотели Бергсон и Гуссерль, или его *больше нет,* как этого хотел Декарт, — совсем не имеет значения, если начинают с того, что разрывают связи между ним и нашим настоящим.

В самом деле, если привилегию дают настоящему как "присутствию к миру", то вырисовывается подступ к проблеме прошлого в перспективе внутримирского бытия. Намечая себе посредством мира значение временно́го, предполагают, что мы существуем с самого начала как современники этого стула или этого стола. Итак, если располагаются

---

[1] от retentio — удержание, сдерживание *(лат.)*. В философии Гуссерля понятие, обозначающее удержание в настоящем сознании прошлого. — *Ред.*

в середине мира, теряют всякую возможность отличить то, чего *больше нет*, от того, *чего нет*. Однако, скажут, чего больше нет, по крайней мере было, тогда как то, чего нет, не имеет никакой связи с каким-либо бытием. Это верно. Но закон бытия внутримирского мгновения, как мы видели, может выражаться простыми словами "Бытие есть", которые указывают на массивную полноту положительности, где ничего из того, чего *нет*, не может быть представлено каким бы то ни было способом, будь то след, пустота, напоминание, "гистерезис"[1], Бытию, которое исчерпывается полностью в бытии, с тем, чего нет, чего больше нет, нечего делать. Никакому отрицанию, каким бы оно ни было радикальным или смягченным в "нет... больше", нельзя найти места в этой абсолютной плотности. После этого прошлое может хорошо существовать по своему способу: связи разорваны. Бытие не имеет даже "забвения" своего прошлого: это был бы еще способ связи. Прошлое ускользает от него как сновидение.

Концепция Декарта и концепция Бергсона могут быть поставлены рядом, потому что они совершают одну и ту же ошибку. Независимо от того, устраняют ли прошлое или сохраняют его существование на правах бога домашнего очага, эти авторы видели его участь *отдельной*, изолируя его от настоящего; какой бы ни была их концепция сознания, они придавали сознанию существование в-себе, они рассматривали его как являющееся тем, чем оно было. Не следует потом удивляться, что они потерпели неудачу в связывании прошлого с настоящим, поскольку таким образом понятое настоящее лишает прошлого всех его сил. Если бы они рассматривали временной феномен в его целостности, они увидели бы, что "мое" прошлое является сначала *моим*, то есть что оно существует в функции определенного бытия, которым я *являюсь*. Прошлое не является *ничем;* оно не есть также настоящее, но оно принадлежит своему источнику как связанное с определенным настоящим и определенным будущим. Эта "личностность", о которой говорил нам Клапаред, не есть субъективный нюанс, намеревающийся разрушить память; это онтологическая связь, которая объединяет прошлое с настоящим. Мое прошлое никогда не появляется в изоляции от своего "перевода в прошлое" (passéité). Было бы даже абсурдным считать, что оно могло бы *существовать* как таковое. Оно есть первоначально прошлое *этого* настоящего. И именно здесь это нужно прояснить.

Я пишу, что Поль в 1920 году был учеником Политехнической школы. *Кто* "был"? Очевидно, Поль; но какой Поль? Молодой человек из 1920 года? Однако только время глагола "быть" соответствует Полю, рассматриваемому в 1920 году, поскольку ему приписывают звание политехника, оно является настоящим. Поскольку он был, необходимо говорить о нем: "он есть". Если именно Поль стал бы прошлым, тот, кто был учеником Политехнической школы, всякая связь с настоящим оборвалась бы: человек, который поддерживал бы это качество, субъект, оставался бы, со своим свойством там, в 1920 году. Если мы хотим, чтобы воспоминание оставалось возможным, нужно в этой гипотезе

[1]от hysteresis — запаздывание, отставание *(греч.);* отставание во времени реакции тела от вызывающего ее внешнего воздействия. — *Ред.*

допустить подтверждающий синтез, который идет от настоящего, чтобы поддержать контакт с прошлым. Синтез невозможно понять, если он не является способом первоначального бытия. При отсутствии такой гипотезы нам нужно будет оставить прошлое в его гордой изоляции. Что, впрочем, означал бы подобный разрыв личности? Пруст, без сомнения, допускает последовательное множество Я, но эта концепция, если ее берут буквально, ведет нас к непреодолимым трудностям, с которыми встретились в свое время ассоцианисты. Может быть, предложат гипотезу постоянства в изменении: тот, кто был учеником Политехнической школы, как раз и есть Поль, который существовал в 1920 году и существует в настоящем. Именно о нем, после того как говорили: "он *есть* ученик Политехнической школы", говорят в настоящем: "он *есть* бывший ученик Политехнической школы". Но эта ссылка на постоянство не может вывести нас из затруднения; если ничто не способствует течению мгновений "теперь" в обратную сторону, чтобы конституировать временной ряд и в этом ряду постоянные свойства, то постоянство является лишь определенным мгновенным содержанием без плотности каждого индивидуального "теперь". Нужно, чтобы было прошлое и, следовательно, нечто или некто, что *было* бы этим прошлым, чтобы существовало постоянство; последнее не может способствовать конституированию времени, оно его предполагает, чтобы раскрыться в нем и открыть с ним изменение. Мы возвращаемся, стало быть, к тому, что предполагали выше: если экзистенциальная инерция бытия в форме прошлого не появляется первоначально из моего нынешнего настоящего, если мое вчерашнее прошлое не выступает как трансцендентность позади моего сегодняшнего настоящего, то мы потеряли всякую надежду связать прошлое с настоящим. Если, следовательно, я говорю о Поле, что он *был* однажды или что он *был* в течение продолжительного периода учеником Политехнической школы, то как раз о том Поле, который *есть* в настоящем и о котором я говорю также, что ему сорок лет. Это не юноша, который *был* в Политехнической школе. О последнем, пока он был, нужно говорить: он *есть*. Это как раз тот сорокалетний, который *был* им. По правде говоря, человек тридцати лет также *был* им. Но чем был бы этот человек тридцати лет, со своей стороны, без сорокалетнего, который им был? И сам сорокалетний — именно он *"был"* на крайней точке своего настоящего политехником. И в конечном счете как раз само бытие Erlebnis имеет миссию быть сорокалетним, человеком тридцати лет, юношей по способу *"иметь-бывшее"*. Об этом Erlebnis говорят теперь, что оно *есть;* о сорокалетнем и о юноше также говорили в свое время, что они *есть;* теперь они стали частью прошлого, и само прошлое *есть* в том смысле, в котором в настоящем это *есть* прошлое Поля или этого Erlebnis. Таким образом, отдельные времена прекрасно обозначают существа, которые существуют реально, хотя в различных способах бытия, но из которых одно *есть* и одновременно *было другим;* прошлое характеризуется как прошлое чего-то или кого-то, прошлое *имеют*. Вот это орудие, это общество, этот человек, которые *имеют* свое прошлое. Нет вначале универсального прошлого, которое затем индивидуализировалось бы в конкретные прошлые времена. Напротив, то, что мы вначале находим, и есть прошлые времена. И дейст-

вительной проблемой, которой мы займемся в следующей главе, будет проблема понять, через какие процессы эти индивидуальные прошлые времена могут объединиться, чтобы образовать *одно* прошлое.

Может быть, нам возразят, что мы облегчили себе задачу, выбрав пример, в котором субъект, который "был", существует еще в настоящем. Приведем другой случай. Например, о Пьере, который умер, я могу сказать: "он любил музыку". В этом случае как субъект, так и атрибут находятся в прошлом. И нет действительного Пьера, исходя из которого могло бы возникнуть это прошлое-бытие. Мы согласны с этим. Мы согласны даже признать, что любовь к музыке никогда не была *прошлой* для Пьера. Пьер всегда был современен этой любви, которая была *его* любовью; ни его живая личность не пережила ее, ни она его. Соответственно здесь является прошлым именно Пьер-любящий-музыку. И я могу поставить вопрос, который сейчас ставлю: *благодаря чему* прошлое Пьера является Прошлым? Это не может быть по отношению к универсальному Настоящему, которое является чистым утверждением бытия; следовательно, это есть прошлое *моей* действительности. И на самом деле Пьер был для-меня, и я был для-него. Как мы увидим, существование Пьера затрагивало меня, по существу оно стало частью настоящего "в-мире для-меня и для-другого", которое было *моим* настоящим, происходящим от жившего Пьера, настоящим, которым я был. Таким образом, конкретные исчезнувшие объекты являются прошлыми, поскольку они составляют часть конкретного прошлого субъекта, живущего сейчас. "Самое ужасное в Смерти, — говорит Мальро*, — есть то, что она преобразует жизнь в Судьбу". Под этим нужно понимать то, что смерть сводит для-себя-для-других к состоянию просто для-других. Относительно бытия умершего Пьера сегодня ответствен только я в своей свободе. И умершие, которые не смогли быть спасены и перенесены на борт конкретного прошлого субъекта, живущего сейчас, не относятся к *прошлому*, но они и их прошлое исчезли.

Итак, есть существующие вещи, которые "имеют" прошлое. Сейчас мы безразлично говорили об орудии, обществе, человеке. Имели ли мы право? Можно ли с самого начала приписывать прошлое всем конечно существующим вещам или только определенным категориям среди них? Это мы легче сможем определить, если исследуем подробнее очень своеобразное понятие: "иметь" прошлое. Нельзя "иметь" прошлое как "имеют" автомобиль или конюшню. Это значит, что прошлым нельзя владеть посредством настоящего бытия, которое по отношению к нему оставалось бы, строго говоря, внешним, как я остаюсь внешним по отношению, например, к моему вечному перу. Одним словом, в том смысле, в котором владение выражается обычно *внешним* отношением обладающего к обладаемому, выражение "владение" недостаточно. Внешние отношения скрыли бы непроходимую пропасть между прошлым и настоящим, которые были бы двумя фактически данными без реальной коммуникации. Даже абсолютное взаимопроникновение настоящего и прошлого, как его понимал Бергсон, не решает трудности, поскольку это взаимопроникновение, которое является организацией прошлого с настоящим, идет, в сущности, от самого прошлого и есть лишь отношение *обитания*. Прошлое тогда хорошо может быть понято

как существующее *в* настоящем, но в этом случае лишаются средств представить эту имманентность иначе чем имманентность камня на дне реки. Прошлое может успешно преследовать настоящее, оно не может *быть им;* именно настоящее *является* своим прошлым. Если, следовательно, изучают отношения прошлого с настоящим, исходя из прошлого, не смогут никогда установить *внутренние* отношения одного с другим. Таким образом, в-себе, настоящее которого является тем, чем оно есть, не может "иметь" прошлого. Примеры, приводимые Шевалье* в поддержку своего утверждения, в частности фактов гистерезиса, не позволяют установить действие прошлого вещества на его настоящее состояние. В самом деле, никакой из них не может интерпретироваться обычными средствами механического детерминизма. Из двух гвоздей, говорит нам Шевалье, один — новый и никогда не использовался, другой был согнут и затем выпрямлен ударами молотка; внешний вид их строго одинаков. Однако с первого удара первый гвоздь полностью углубился в перегородку, а второй снова согнулся: действие прошлого. По нашему мнению, нужно быть немного в самообмане, чтобы видеть здесь действие прошлого; в этом непонятном объяснении бытия, которое есть плотность, легко подменить единственно возможное объяснение; внешние признаки этих гвоздей одинаковы, но их молекулярные структуры ощутимо различны. И настоящее молекулярное состояние является в каждый момент строгим следствием предшествующего молекулярного состояния, что для ученого вовсе не означает, что есть "переход" от одного мгновения к другому в постоянстве прошлого, но существует только необратимая связь между содержаниями двух мгновений физического времени. Выдать за доказательство этого постоянства прошлого остаточный магнетизм в куске ковкого железа — не значит доказать на самом деле; речь идет здесь в действительности о феномене, который переживает свою причину, а не о существовании причины, как причины *в прошлом состоянии.* Уже давно камень, который бросили в воду, опустился на дно пруда, а концентрические волны еще проходят по его поверхности; чтобы объяснить это явление, вовсе не обращаются к какому-либо действию прошлого; механизм здесь почти нагляден. Не кажется ли, что факты гистерезиса или остаточного магнетизма требуют объяснений различного типа? В действительности совершенно ясно, что выражение "*иметь* прошлое", предполагая вид владения, где владеющий может быть пассивным и как таковой не задетым, примененное к веществу, должно быть заменено выражением *быть* своим собственным прошлым. Прошлое есть только для настоящего, которое не может существовать, не будучи там, позади себя, своим прошлым, то есть лишь те существа имеют прошлое, в бытии которых ставится вопрос об их прошлом бытии, которые *имеют в бытии* свое прошлое. Эти замечания позволяют нам априори отвергнуть прошлое для в-себе (это не означает также, что мы должны поместить его в настоящем). Мы не будем решать вопрос о прошлом *живых существ.* Мы только отметим, что если требуется (впрочем, это ни в коей мере не является определенным) приписать прошлое жизни, то это может быть сделано лишь после того, как доказано, что бытие жизни таково, что оно несет прошлое. Одним словом, необходимо предварительно доказать, что живая материя явля-

ется *другой вещью,* нежели физико-химическая система. Противоположная попытка, характерная для Шевалье и состоящая в том, что очень сильно подчеркивается прошлое в качестве определяющей для своеобразия жизни, является ὕστερον πρότερον[1], полностью лишенным значения. Только для Человеческой Реальности обнаруживается существование прошлого, поскольку было установлено, что человеческая реальность *имеет в бытии то, чем она является.* Именно через для-себя прошлое приходит в мир, поскольку его "Я есть" находится в форме: "Я есть *сам*".

Что же, однако, означает "было"? Мы видим вначале, что это переходный глагол. Если я говорю: "Поль является усталым", вероятно, можно оспаривать, что связка имеет онтологическое значение. Может быть, захотят здесь видеть только указание на присутствие усталости. Но когда мы говорим: "Поль *был* усталым", сущностное значение "был" бросается в глаза. Настоящий Поль теперь ответствен за то, что в прошлом имел эту усталость. Если бы он не поддерживал эту усталость в своем бытии, не было бы даже забвения этого состояния, но "больше-небытие", строго тождественное с "небытием". Усталость была бы *потеряна.* Настоящее бытие является, следовательно, основанием своего собственного прошлого; и именно такой характер основания обнаруживает это "было". Но нельзя полагать, что оно его основывает безразличным образом, не изменяясь глубоко в бытии; "было" означает, что настоящее бытие должно быть в своем бытии основанием своего прошлого, само *являясь* этим прошлым. Что же это значит? Как настоящее может *быть* прошлым?

Суть вопроса заключается, очевидно, в понятии "было", которое, служа посредником между настоящим и прошлым, не есть само ни совсем настоящее, ни совсем прошлое. Оно, в самом деле, не может быть ни тем, ни другим, поскольку в этом случае оно содержалось бы внутри времени, которое указывало бы на его бытие. Понятие "было" обозначает, следовательно, онтологический скачок из настоящего в прошлое и представляет первоначальный синтез этих двух видов временности. Что следует понимать под этим синтезом?

Вначале я вижу, что понятие "было" означает способ бытия. В этом смысле я *есть* свое прошлое. Я не имею его, я им являюсь; то, что мне говорят, касается действия, которое я совершил вчера; настроение, которое у меня было, не оставляет меня равнодушным: я оскорблен или польщен, я возмущен или не обращаю внимания на то, что говорят, я поражен до глубины души. Я не отмежевываюсь от своего прошлого. Несомненно, с течением времени я могу пытаться отмежеваться от прошлого, я могу заявить, что "я не являюсь больше тем, чем был", сослаться на изменение, на прогресс. Но здесь речь идет о вторичной реакции, которая и выдает себя за таковую. Отрицать свою солидарность с моим прошлым по той или иной отдельной позиции — значит утверждать ее на всю свою жизнь. На границе, в бесконечно малый момент моей смерти, я буду лишь своим прошлым. Оно одно будет определять меня. Именно это имел в виду Софокл, когда в "Трахинян-

---

[1] букв.: позже — раньше (алогизм) *(греч.). — Ред.*

ках" он заставляет говорить Деяниру*: "Среди людей уже давно распространено правило, что нельзя высказываться о жизни смертных и говорить, была ли она счастливой или несчастной, до их смерти". Это также смысл фразы Мальро, которую мы приводили выше: "Смерть изменяет жизнь в судьбу". Это, наконец, то, что поражает верующего, когда он с ужасом замечает в момент смерти, что ставок больше нет, не осталось игральной карты. Смерть соединяет нас с нами самими, какими нас изменяет вечность. В момент смерти мы *являемся* без защиты перед суждениями других; можно решать *поистине,* чем мы являемся; у нас нет больше никакого шанса избежать, коротко говоря, того, что мог бы сделать с нами всезнающий ум. И раскаяние последнего часа оказывается общим усилием, чтобы заставить дрогнуть все это бытие, которое медленно замерзает и затвердевает *в нас,* последним рывком, чтобы мы отмежевались от того, чем мы *являемся.* Напрасно: смерть останавливает этот рывок вместе со всем остальным; можно лишь только соединиться с тем, что ей предшествовало, в качестве фактора среди других, как единичное определение, которое понимается только исходя из целостности. Через смерть для-себя навсегда превращается в-себе в соответствии с тем, что оно полностью перешло в прошлое. Таким образом, прошлое является целостностью, всегда вырастающей из в-себе, которым мы являемся. Тем не менее, поскольку мы не мертвые, мы и не являемся в-себе, по способу тождества. Мы *находимся в бытии.* Злопамятность прекращается обычно в смерти: это значит, что человек соединился со своим прошлым; он *им является,* не будучи за это ответственным. Пока он живет, он — объект моей злопамятности, то есть я его упрекаю в его прошлом не только, поскольку он *им является,* но поскольку он снова берет его в каждый момент и поддерживает его в бытии, поскольку он за него *ответствен.* Неправда, что злопамятность делает человека таким, каким он был, тогда она умерла бы; она адресуется живому, который свободно является в своем бытии тем, чем он был. Я являюсь своим прошлым, и, если бы я не был, мое прошлое не существовало бы больше ни *для* меня, ни для *кого-либо.* Оно не имело бы больше никакого отношения к настоящему. Это нисколько не означает, что его не было бы, но из этого следует только то, что его бытие было бы необнаруживаемо. Я являюсь тем, посредством чего мое прошлое приходит в этот мир. Но нужно ясно понять, что я не *даю* ему бытие. Иначе говоря, оно не существует как "мое" представление. Мое прошлое существует не потому, что я себе "представляю" его существующим. Но поскольку я *являюсь* своим прошлым, оно входит в мир, и, исходя из его бытия-в-мире, я могу согласно определенным психологическим процессам представить себе его. Оно является тем, что я имею в бытии, однако по своей природе оно отличается от моих возможностей. Возможное, которое я также имею в бытии, остается в качестве моего конкретного возможного таким, что противоположное ему одинаково возможно, хотя в меньшей степени. Напротив, прошлое — это то, что оказывается без всякой возможности какого-либо рода, что исчерпало свои возможности. *Я имею в бытии* то, что больше никак не зависит от моей способности-быть, что уже является в себе всем тем, чем оно может быть. Прошлое, которым я являюсь, я имею в бытии без всякой возмож-

ности не быть им. **Я** беру на себя полную ответственность по отношению к нему, как если бы я мог изменить его, и, однако, я не могу быть другой вещью, нежели оно. Позже будет видно, что мы постоянно сохраняем возможность изменить *значение* прошлого, поскольку последнее является бывшим настоящим, *имеющим будущее.* Но я ничего не могу ни прибавить к содержанию прошлого как такового, ни отнять у него. Иначе говоря, прошлое, которым *я был,* есть то, чем оно является; оно есть в-себе как вещи мира. И отношение бытия, которое я должен поддерживать с прошлым, является отношением типа в-себе, то есть отождествления с собой.

Но, с другой стороны, я не являюсь своим прошлым. **Я** им не *являюсь,* поскольку я им *был.* Злопамятность другого меня удивляет и показывает мне всегда: как можно ненавидеть в том, чем я *являюсь,* то,чем я *был?* Античная мудрость довольно много указывала на этот факт: я не могу ничего заявить о себе, что не стало бы уже ложным, когда я это высказываю. Гегель не гнушался использовать этот аргумент. Что бы я ни делал, что бы я ни говорил, в тот момент, когда я стремлюсь *быть* этим, я уже *делал* это, я *говорил* это. Но рассмотрим этот афоризм более тщательно; он гласит, что всякое суждение, которое я выношу о себе, является уже ложным, когда я его выношу, то есть что я стал *другой вещью.* Но что нужно понимать под *другой вещью?* Если мы понимаем под этим способ человеческой реальности, которая действовала бы по тому же экзистенциальному типу, как та, которой отказывают в существовании в настоящее время, то это значит объявить, что мы совершили ошибку в приписывании предиката субъекту и что нужно приписать другой предикат: его следовало бы иметь в виду только в непосредственном будущем. Таким образом, охотник, прицеливающийся в птицу *туда,* где *он ее видит,* делает промах, так как птицы уже больше нет на этом месте, когда там появляется пуля. Напротив, он попадет в нее, если прицелится немного вперед, в точку, где птица еще не появилась. Если птицы больше нет на этом месте, то это значит, что она *есть уже* в другом; во всяком случае она *есть* где-либо. Но мы увидим, что эта элеатская концепция движения глубоко ошибочна; если можно сказать, что стрела *находится* в *АВ,* тогда движение есть последовательность состояний покоя. Подобно этому, если признают, что было бесконечно малое мгновение, которого больше нет, где я был тем, чем уже больше не являюсь, то меня конституирует ряд застывших состояний, которые следуют друг за другом как картинки волшебного фонаря. Если я не *являюсь* тем, чем я был, то это не из-за легкого сдвига между судящей мыслью и бытием, не по причине отставания суждения от факта; как раз, в принципе,в моем непосредственном бытии, в присутствии моего настоящего я им не *являюсь.* Словом, не оттого, что есть изменение, становление, понимаемое как переход от гетерогенности в гомогенность бытия, я не *являюсь* тем, чем я *был;* напротив, если здесь могло быть становление, то это значит, что в принципе мое бытие является гетерогенным в способах бытия. Объяснение мира посредством становления, понимаемого как синтез бытия и небытия, дается быстро. Однако не полагают ли, что бытие в становлении может быть этим синтезом только, если оно было им в самом себе в действии, которое

основывало бы собственное ничто? Если я не являюсь уже больше тем, чем я был, необходимо тем не менее, чтобы я имел в бытии в единстве ничтожащего синтеза то, чем я поддерживал бы себя в бытии, иначе я не имел бы какого-либо отношения с тем, чем я больше не являюсь, и моя полная положительность была бы исключенной из небытия, существенного для становления. Становление не может быть *данным*, модус бытия непосредственно присущ бытию, так как, если мы постигаем подобное бытие в его сердцевине, бытие и небытие располагаются только рядом, и никакая наложенная или *внешняя* структура не в состоянии смешать одно с другим. Связь бытия и небытия может быть только внутренней; именно в бытии как бытии должно возникнуть небытие, в небытии должно произрастать бытие и это не может быть фактом или естественным законом, но возникновением бытия, которое есть свое собственное ничто. Если, следовательно, я не *являюсь* своим собственным прошлым, это не может носить характер первоначального становления, но что я *имею в бытии, чтобы не быть им,* и что *я имею в небытии, чтобы быть им.* Это должно прояснить нам природу способа *"был";* если я не являюсь тем, чем был, то это не потому, что я уже изменился, что предполагало бы время уже данным, а потому, что я нахожусь по отношению к моему бытию по способу внутренней связи *небытия.*

Таким образом, именно поскольку я *являюсь* своим прошлым, я могу не быть им; именно сама эта необходимость быть своим прошлым есть единственно возможное основание того факта, что я им не являюсь. В противном случае в каждый момент я им не буду и им буду, если только есть строго внешний наблюдатель, который сам имел бы, впрочем, в бытии свое прошлое в виде *небытия.*

Эти замечания могут нам помочь понять то, что есть неточного в скептицизме гераклитовского происхождения, который настаивает единственно на том, что я не являюсь уже больше тем, о котором я говорю, что он есть. Несомненно, все, что можно сказать относительно того, чем я являюсь — я этим не являюсь. Но нельзя согласиться с утверждением, что я им больше *уже* не являюсь, так как я им никогда не был, если под этим понимают "бытие-в-себе"; и с другой стороны, из этого не следует также, что я сделал бы ошибку, говоря о бытии, поскольку нужно, чтобы я им являлся бы, чтобы не быть; я им являюсь по способу *"был"*.

Таким образом, все то, что можно сказать, что я *есть* в смысле бытия-в-себе, с полной, компактной плотностью (он раздражен, он чиновник, он недоволен) и есть всегда *мое прошлое.* Именно в прошлом я есть тот, чем я являюсь. Но, с другой стороны, эта плотная тяжесть бытия находится позади меня; есть абсолютное расстояние, которое отсекает ее от меня, удаляет ее за пределы моей досягаемости, без контакта, без связи. Если я был или бывал счастливым, то это значит, что я им не являюсь. Но это не означает, что я *являюсь* несчастным, а просто то, что я могу *быть* счастливым только в прошлом; это не *потому,* что я имею прошлое, которое я ношу, следовательно, с моим бытием позади себя. Но прошлое является как раз *только* этой онтологической структурой, которая заставляет меня быть тем, чем я являюсь *позади.* Именно это и означает "было". По определению, для-себя

существует с обязательством брать на себя свое бытие, а оно не может быть не чем иным, как для-себя. Но именно поэтому оно и может брать на себя свое бытие только через возобновление этого бытия, которое его ставит *на расстояние* от этого бытия. Через само утверждение того, что я *есть* по способу в-себе, я избегаю этого утверждения, так как оно по своей природе предполагает отрицание. Таким образом, для-себя всегда находится по ту сторону того, что оно есть исходя из факта, что оно является для-себя и что оно имеет в бытии. Но в то же время это есть именно *его* бытие, а не другое бытие, которое остается позади него. Так мы понимаем смысл "было", который просто характеризует тип бытия-для-себя, то есть отношение для-себя к своему бытию. Прошлое именно и есть в-себе, которым я являюсь в качестве *пройденного,* устарелого.

Остается исследовать сам способ, по которому для-себя "было" своим прошлым. Итак, известно, что для-себя появляется в первоначальном действии, которым ничтожится в-себе, чтобы основать самого себя. Для-себя является своим основанием, поскольку оно отделяется от в-себе, чтобы быть собой. Но тем не менее оно не в состоянии освободиться от в-себе. Превзойденное в-себе остается и преследует для-себя как свою первоначальную случайность. Оно не может никогда достичь его и схватить как *являющееся* тем или этим, но оно не может также воздержаться от того, чтобы быть на расстоянии от себя, каким оно есть. Эта случайность, эта тяжесть на расстоянии от для-себя, которым оно никогда *не является,* но которое оно имеет в бытии как тяжесть, пройденную и сохраненную в самом переходе, и является как раз *фактичностью,* но это есть также прошлое. Фактичность и прошлое — два термина для обозначения одной и той же вещи. В самом деле, Прошлое, как Фактичность, и есть та неуязвимая случайность в-себе, которую я имею в бытии без всякой возможности не быть ею. Это и есть неумолимая необходимость факта, не в качестве необходимости, но в качестве факта. Это бытие факта, которое не может определять содержание моих мотивов, но которое их переносит из своей случайности, поскольку они не могут ни ликвидировать последнюю, ни заменить. Напротив, это бытие факта есть то, что мои мотивы с необходимостью несут с собой, чтобы его видоизменить, сохраняя, чтобы его избежать, то, что они имеют в бытии в самом их усилии не быть им, исходя из чего они и выступают тем, чем они являются. Именно отсюда и происходит, что в каждый момент я *не являюсь* дипломатом или матросом, что я преподаватель, хотя я могу лишь играть в это бытие, не будучи никогда в состоянии с ним соединиться. Если я не могу возвратиться в прошлое, то это не из-за какого-то магического свойства, которое его делает недосягаемым, но просто потому, что оно в-себе, а я для-себя; значит прошлое есть то, чем я являюсь, не имея возможности им существовать. Прошлое есть субстанция. В этом смысле картезианское cogito должно скорее формулироваться так: "Я мыслю, следовательно, я был". Что вводит в заблуждение, так это кажущаяся однородность прошлого и настоящего. Стыд, который я испытал вчера, был для-себя, когда я его испытывал. Однако полагают, что он остался для-себя сегодня, и ложно заключают, что если я не могу к нему возвратиться, то

значит его *больше нет*. Нужно перевернуть отношение, чтобы получить истину: прошлое и будущее абсолютно разнородны и, если я не могу войти в прошлое, то это потому, что оно *есть*. И единственный способ, каким я мог бы быть прошлым, — это быть самим собой в-себе, чтобы погрузиться в него в форме тождества; но именно это для меня невозможно в принципе. В самом деле, этот стыд, который я испытал вчера и который был стыдом для-себя, всегда является стыдом в настоящем и, по своей сущности, может описываться еще как для-себя. Но он *не является* больше для-себя в своем бытии, поскольку он не выступает больше как отражение-отражающее. Описываемый как для-себя, он просто *есть*. Прошлое дается как для-себя, *ставшее* в-себе. Этот стыд, поскольку я его переживаю, не является тем, что он есть. В настоящем, после того как я *им был,* я могу сказать: это *был* стыд; он стал тем, чем он был, позади меня; он содержит непрерывность и постоянство в-себе, он является вечным для своего времени, он имеет полную принадлежность в-себе к самому себе. В определенном смысле, стало быть, прошлое, которое является сразу для-себя и в-себе, *похоже* на ценность или себя, которую мы описывали в предшествующей главе; как и она, прошлое представляет некоторый синтез бытия, которое есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является, с бытием, которое есть то, чем оно является. Именно в этом смысле можно говорить о мимолетной ценности прошлого. Отсюда следует, что память представляет нам бытие, которым мы были, с полнотой бытия, которая придает ему вид поэзии. Эта боль, которую мы *имели,* затвердевая в прошлом, не перестает представлять смысл для-себя, и тем не менее она существует в себе со спокойной неподвижностью боли другого, боли статуи. Она не имеет больше нужды появиться перед собой, чтобы сделать себя существующей. Она есть, и наоборот, ее свойство для-себя, не являясь способом быть своим бытием, становится просто способом быть, качеством. Чтобы рассматривать психическое *в прошлом,* психологи как раз и хотели бы видеть в сознании свойство, которое могло бы повлиять или не повлиять на него, не изменяя его в его бытии. Прошлое психическое *есть вначале,* и оно есть для-себя потом, как Пьер — белокур, как это дерево есть дуб.

Но именно поэтому прошлое, которое *похоже* на ценность, *не есть* ценность. Для-себя в ценности становится собой, возвышая и основывая свое бытие; существует возвращение в-себе посредством себя; поэтому случайность бытия уступает место необходимости. Прошлое, напротив, является сначала в-себе. Для-себя поддерживается в бытии через в-себе, его основанием не является больше бытие для-себя; оно становится в-себе и появляется для нас в соответствии с этим в своей чистой случайности. Нет никакого *основания,* чтобы наше прошлое являлось бы таким или другим; оно появляется в целостности своего ряда как чистый факт, учитывать который нужно как факт, как *беспричинное.* Оно является, короче говоря, обратной ценностью, для-себя захватывается в-себе и затвердевается посредством него до такой степени, что не может больше существовать ни как отражение для отражающего, ни как отражающее для отражения, но просто как указание в-себе пары отражение-отражающие. Именно поэтому прошлое может быть, в крайнем

случае, объектом, рассматриваемым для-себя, которое хочет *реализовать* ценность и избежать тревоги, вызываемой у него постоянным отсутствием себя. Но прошлое радикально отлично от ценности по своей природе; оно является именно индикативом, из которого никакой императив не может быть выведен; оно есть собственный факт каждого для-себя, факт случайный и неизменяемый, которым я *был*.

Таким образом, Прошлое есть Для-себя, вновь овладеваемое и связанное посредством В-себе. Как это может происходить? Мы писали, что *быть прошлым* значимо для события, а *иметь прошлое* — для человеческой реальности. Мы видели, что Прошлое есть онтологический закон Для-себя, то есть все то, что может быть Для-себя, должно быть там, позади себя, недосягаемым. Именно в этом смысле мы можем принять высказывание Гегеля: "Wesen ist was gewesen ist"[1]. Моя сущность находится в прошлом, и это — закон ее бытия. Но мы не объяснили, почему конкретное событие Для-себя *становится* прошлым. Как Для-себя, которое *было* своим прошлым, становится Прошлым, которое имеет в бытии новое Для-себя? Переход к прошлому есть видоизменение бытия. Каким оказывается такое видоизменение? Чтобы это понять, необходимо вначале постигнуть отношение *настоящего* Для-себя с бытием. Следовательно, как это мы смогли предсказать, исследование Прошлого посылает нас к анализу Настоящего.

В) Настоящее

В отличие от Прошлого, которое есть в-себе, Настоящее есть для-себя. Каково его бытие? Существует антиномия, свойственная настоящему. С одной стороны, его охотно определяют как *бытие*. Настоящее есть то, что находится в противопоставлении с будущим, которого еще нет, и с прошлым, которого больше нет. Но, с другой стороны, строгий анализ, который требовал очистить настоящее от всего того, что им не является, то есть от прошлого и непосредственного будущего, находил в действительности лишь бесконечно малое мгновение, то есть, как замечает Гуссерль в своих "Лекциях о внутреннем сознании Времени", идеальное понятие разделения, проведенного в бесконечность, а именно ничто. Таким образом, всякий раз, когда мы приступаем к исследованию человеческой реальности с новой точки зрения, мы снова встречаем эту неразделимую пару — Бытие и Ничто.

Каким является первое значение Настоящего? Ясно, что существующее в настоящем отличается от всякого другого существования своим характером *присутствия*. Во время поименной переклички солдат или ученик отвечает "Здесь!" в смысле "adsum"[2]. И *присутствующий* противополагается *отсутствующему*, а также *прошлому*. Таким образом, смысл *настоящего* и есть присутствие по отношению к... Нужно, однако, спросить, в отношении *к чему* настоящее является присутствием и *что* такое настоящее. Это, без сомнения, приведет нас потом к прояснению самого бытия настоящего.

---

[1] Сущность есть то, что было *(нем.)*. — *Ред.*
[2] присутствую *(лат.)*. — *Ред.*

Мое настоящее и есть быть в настоящем. Настоящим по отношению к чему? К этому столу, к этой комнате, к Парижу, к миру, короче говоря, к бытию-в-себе. Но и наоборот, является ли бытие-в-себе настоящим по отношению *ко мне* и к бытию-в-себе, которым оно не является? Если бы это было так, настоящее было бы взаимным отношением присутствий. Но легко увидеть, что оно не является этим. Присутствие по отношению "к..." есть внутреннее отношение бытия, которое является настоящим вместе с существующими вещами, для которых оно есть настоящее. Ни в коем случае речь не может идти о простом внешнем отношении смежности. Присутствие по отношению к... означает существование вне себя рядом "с...". Что может быть присутствующим по отношению к чему-то, должно быть таковым в своем бытии, чтобы в нем находилось отношение бытия с другими существующими вещами. Я могу быть присутствующим к этому стулу, только если я един с ним в онтологическом отношении синтеза, только если я есть там в бытии этого стула в качестве не являющегося этим стулом. Бытие, которое присутствует по отношению "к...", не может, следовательно, быть в покое *"в-себе"*, в-себе не может быть настоящим, как оно не может быть и прошлым: оно просто *есть*. Не может быть и вопроса о какой-либо одновременности одного в-себе с другим в-себе, за исключением точки зрения бытия, которое было бы соприсутствующим с обоими в-себе и имело бы в самом себе способность присутствия. Настоящее, следовательно, может лишь быть присутствием Для-себя к бытию-в-себе. И это присутствие не может быть действием случая, сосуществования; напротив, оно предполагается всяким сосуществованием и должно быть онтологической структурой Для-себя. Этот стол должен быть настоящим с этим стулом в мире, который человеческая реальность преследует как присутствие. Иначе говоря, нельзя понять тип существующего, которое было бы *вначале* Для-себя, чтобы *потом* быть присутствующим по отношению к бытию. Но Для-себя делается присутствием по отношению к бытию, производя бытие Для-себя, и прекращает быть присутствием, прекращая быть для-себя. Это Для-себя и определяется как присутствие по отношению к бытию.

В отношении к какому бытию Для-себя становится присутствием? Ответ ясен: Для-себя есть присутствие по отношению ко всему бытию-в-себе. Или, скорее, присутствие Для-себя есть то, благодаря чему существует целостность бытия-в-себе. Итак, через сам этот способ присутствия в отношении к бытию в качестве бытия устранена всякая возможность, чтобы Для-себя могло бы быть *более присутствующим* по отношению к привилегированному бытию, чем к другим существующим вещам. Даже если фактичность его существования производит то, что оно находится скорее *здесь*, чем в другом месте, быть *здесь* не есть быть *настоящим*. *Бытие-здесь* определяет только перспективу, в соответствии с которой реализуется присутствие в отношении к целостности в-себе. Посредством этого Для-себя производит то, чтобы существующие вещи являлись бы *для* того же самого присутствия. Существующие вещи раскрываются в качестве соприсутствующих в мире, в котором Для-себя их объединяет в своем собственном происхождении посредством своей полной эк-статической жертвы, именующейся присутствием. "Перед"

жертвой Для-себя было бы невозможно говорить, ни что вещи существуют вместе, ни что они существуют обособленно. Но Для-себя есть бытие, посредством которого настоящее входит в мир; в самом деле, существующие вещи мира соприсутствуют, поскольку то же самое для-себя является присутствующим сразу по отношению ко всем. Таким образом, то, что обычно называют Настоящим для всех в-себе, строго отлично от их бытия, хотя оно не является *больше ничем;* их соприсутствие имеет место, поскольку Для-себя есть присутствующее для них.

Мы теперь знаем, *чем является настоящее* и *к чему* настоящее есть присутствующее. Но что такое *присутствие?*

Мы видели, что оно не может быть чистым сосуществованием двух существующих, понимаемым в качестве простого внешнего отношения, так как оно требовало бы третьего члена, чтобы установить это сосуществование. Этот третий член существует в случае сосуществования вещей в середине мира: именно Для-себя устанавливает это сосуществование, делаясь соприсутствующим всем. Но в случае Присутствия Для-себя к бытию-в-себе не может быть третьего члена. Никакой свидетель, даже Бог, не может *установить* это присутствие; само Для-себя может его знать, только если оно *уже есть.* Тем не менее оно не может быть модусом в-себе. Это значит, что первоначально Для-себя есть присутствие по отношению к бытию, поскольку оно является в самом себе собственным свидетелем сосуществования. Как мы должны это понимать? Известно, что Для-себя есть бытие, которое существует в форме свидетеля своего бытия. Итак, Для-себя есть присутствующее к бытию, если оно интенционально направляемо за пределы себя к этому бытию. И оно должно так плотно присоединиться к бытию, как это возможно без отождествления. Это присоединение, как мы увидим в следующей главе, является реальным потому, что Для-себя порождается в первоначальной связи с бытием; оно выступает своим собственным свидетелем как *не являющееся* этим бытием. И поэтому оно находится вне его, над бытием и в бытии как не являющееся им. Именно это мы можем, впрочем, вывести из самого значения Присутствия; присутствие по отношению к бытию предполагает, что связь с ним является внутренней, иначе никакая связь Настоящего с бытием не была бы возможной. Но эта внутренняя связь оказывается отрицательной; она отрицает в присутствующем бытии, что оно является бытием, по отношению к которому она присутствует. Иначе внутренняя связь исчезла бы в простом отождествлении. Таким образом, Присутствие по отношению к бытию Для-себя предполагает, что Для-себя является своим свидетелем в присутствии бытия как не являющееся бытием; присутствие по отношению к бытию есть присутствие Для-себя, поскольку его нет. Ибо отрицание обращается не на различие способа бытия, которое отличало бы Для-себя от бытия, но на различие бытия. Именно это кратко выражают, говоря, что Настоящего *нет.*

Что означает это небытие Настоящего и Для-себя? Чтобы понять это, нужно возвратиться к Для-себя, к его способу существования и дать краткое описание его онтологического отношения к бытию. О Для-себя, как таковом, никогда нельзя сказать: оно *есть,* в том смысле, например, в котором говорят: *есть* девять часов (сейчас девять часов), то есть

в смысле полной тождественности бытия с самим собой, которое полагает и устраняет себя и имеет вид пассивности. Для-себя имеет существование, по облику сдвоенное со свидетелем отражения, который отсылает к отражающему, без чего не было бы никакого объекта, отражение которого было бы отражением. Для-себя не имеет бытия, поскольку его бытие всегда на расстоянии — там, в отражающем, если вы рассмотрите внешность, которая является лишь внешностью либо отражением *для* отражающего, или там, в отражении, если вы рассмотрите отражающее, которое есть всегда в себе только чистая функция отражать *это* отражение. Но, кроме того, в самом себе Для-себя не есть бытие, так как оно производит себя быть явно для-себя как несуществующее бытие. Оно есть сознание чего-то... как внутреннее отрицание чего-то... Основная структура интенциональности и самости и есть отрицание как *внутреннее* отношение Для-себя к вещи; Для-себя конституируется извне, исходя из вещи в качестве ее отрицания; таким образом, его первое отношение с бытием-в-себе есть отрицание этого бытия; оно "есть" в способе Для-себя, то есть как рассеивающееся существующее, поскольку оно открывается себе как не являющееся бытием. Оно вдвойне ускользает от бытия через внутренний распад и решительное отрицание. И настоящее является как раз этим отрицанием бытия, этим бегством от бытия, поскольку бытие есть *здесь* как то, чего избегают. Для-себя есть присутствие по отношению к бытию в форме бегства; настоящее является постоянным бегством от бытия. Таким образом, мы уточнили первый смысл Настоящего: Настоящего *нет;* момент Настоящего вытекает из реалистического и вещественного понимания Для-себя; именно это понимание приводит к обозначению Для-себя посредством того, что *есть* и по отношению к чему оно является настоящим, например к этой стрелке на циферблате. В этом смысле было бы абсурдным сказать о Для-себя, что оно является девятью часами; но Для-себя может быть настоящим по отношению к стрелке, показывающей девять часов. То, что ложно называют Настоящим, и есть бытие, по отношению к которому настоящее является присутствием. Невозможно понять настоящее в форме мгновения, так как мгновение было бы моментом, где настоящее *есть*. Итак, настоящего нет, оно обнаруживается в форме бегства.

Но настоящее не только небытие, обнаруживающееся из Для-себя. Как Для-себя оно имеет свое бытие вне себя, перед собой и позади себя. Позади оно *было* своим прошлым и перед оно *будет* своим будущим. Оно есть бегство из бытия соприсутствующего и из бытия, которым оно было, к бытию, которым оно будет. В качестве присутствующего оно не есть то, чем оно является (прошлое), и оно есть то, чем оно не является (будущее). Таким образом, мы теперь направляемся к будущему.

С) Будущее

Вначале заметим, что в-себе не может ни быть будущим, ни содержать части будущего. Полная луна является будущей, когда я ее рассматриваю растущей, и только "в мире", который открывается человеческой реальности; именно посредством человеческой реальности Буду-

щее приходит в мир. В-себе эта часть луны является тем, что она есть. В ней ничего нет в возможности. Она существует в действии. Следовательно, нет ни будущего, ни прошлого в качестве феномена первоначальной временности бытия-в-себе. Будущее в-себе, если бы оно существовало, существовало бы *в-себе*, отрезанное от бытия, как и прошлое. Если даже предположить, как Лаплас, полный детерминизм, который допускает *предвидеть* будущее состояние, нужно было бы, чтобы это будущее обстоятельство вырисовывалось в предварительном раскрытии будущего как такового, на бытии-из-будущего мира; тогда это означает, что время является иллюзией и что хронологическое скрывает строго логический порядок дедукции. Если будущее вырисовывается в горизонте мира, то это может быть только через бытие, которое *есть* свое собственное будущее, то есть будущее для самого себя, бытие которого конституируется через приход-к-себе из своего бытия. Мы снова встречаем здесь эк-статические структуры, аналогичные тем, которые описали для Прошлого. Только бытие, которое имеет в бытии свое бытие вместо просто бытия, может иметь будущее.

Но что, собственно, значит быть своим будущим? И каким видом бытия обладает будущее? Сначала нужно отказаться от идеи, что будущее существует как *представление*. Прежде всего будущее редко "представляемо". И когда оно представляемо, как говорит Хайдеггер, оно тематизируется и прекращает быть *моим* будущим, становясь безразличным объектом моего представления. Наконец, будь оно даже представляемо, оно не могло бы быть "содержанием" моего представления, так как это содержание, если бы оно было, стало бы настоящим. Может быть скажут, что это настоящее содержание будет одушевлено посредством "будущей" интенции? Это совсем не имело бы смысла. Если бы даже эта интенция существовала, нужно, чтобы она сама была настоящей, — тогда проблема будущего не получает никакого решения, или она трансцендирует настоящее в будущее, тогда бытие этой интенции находится в будущем и нужно признать в будущем бытие, отличное от простого percipi[1]. Если бы, впрочем, Для-себя ограничивалось в своем Настоящем, как могло бы оно представлять себе будущее? Каким образом оно имело бы знание о нем или его предчувствие? Никакая воображаемая идея не может дать ему эквивалент будущего. Если вначале ограничивают Настоящее в Настоящем, само собой разумеется, что оттуда никогда не выйдут. Не принесет никакой пользы придание ему "значимости будущего". Или это выражение ничего не означает, или оно обозначает действенность настоящего, или оно указывает на закон бытия Для-себя как на то, которое в самом себе будущее, и в этом последнем случае оно указывает только на то, что нужно описать и объяснить. Для-себя может быть "значимостью будущего", "ожиданием будущего", "знанием будущего" только на основе первоначального и ущербного отношения самого себя к себе; нельзя понять в Для-себя ни малейшей возможности тематизированного предвидения, даже предвидения определенных состояний научного универсума, если только оно не являлось бы бытием, которое приходит к самому себе, исходя из буду-

[1] воспринимаемое *(лат.)*. — *Ред.*

щего, бытием, которое делает себя существующим в качестве имеющего свое бытие вне себя в будущем. Возьмем простой пример: положение, которое я быстро занимаю на теннисном корте, имеет смысл только в силу движения, которое я затем сделаю моей ракеткой, чтобы послать мяч поверх сетки. Но я не повинуюсь ни "ясному представлению" будущего движения, ни "твердой воле" его совершить. Представления и волевые акты являются идолами, изобретенными психологами. Именно будущее движение, не являясь само тематизированным, идет позади к положениям, которые я занимаю, чтобы их прояснить, их связать и их изменить. Вначале я являюсь единственным броском там на корте, посылающим мяч, в качестве недостатка в самом себе, и промежуточные положения, которые я принимаю, являются лишь средствами приблизить меня к этому будущему состоянию, чтобы там мне исчезнуть; каждое из этих положений имеет свой смысл только *через* это будущее состояние. Нет ни одного момента моего сознания, который не являлся бы подобным образом определенным внутренним отношением к будущему; то, что я пишу, курю, пью, отдыхаю, — смысл моих сознаний всегда на расстоянии, там, вне. В этом смысле Хайдеггер имел основание сказать, что "Dasein" "всегда бесконечно больше, чем оно было бы, если бы ограничили его чистым настоящим". Точнее это ограничение осуществить было бы невозможно, так как тогда сделали бы из Настоящего некое В-себе. Таким образом, справедливо говорят, что конечная цель была бы перевернутой причинностью, то есть действительностью будущего состояния. Но слишком часто забывают использовать эту формулу буквально.

Нельзя понимать под будущим некоторое "теперь", которого еще не было бы. Мы погрузились бы в-себе и, в частности, стали бы рассматривать время как содержащее статичные данные. Будущее является тем, *что я имею в бытии,* поскольку я могу не быть им. Напомним, что Для-себя представляется перед бытием как не являющееся этим бытием и бывшее своим бытием в прошлом. Это присутствие есть бегство. Речь не идет о запоздалом и неподвижном присутствии возле бытия, но бегством из бытия к... И это бегство двойное, так как, избегая бытия, которым оно не является, Присутствие убегает от бытия, которым оно было. К *чему* бежит оно? Не забудем, что Для-себя, как оно представляется в бытии, чтобы избежать его, есть недостаток. Возможное есть то, *чего* недостает Для-себя, чтобы быть собой или, если угодно, появлением на расстоянии от того, чем я являюсь. Тогда постигают смысл бегства, которым оказывается Присутствие; оно есть бегство к *своему бытию,* то есть к себе, которым оно будет посредством совпадения с тем, чего ему не хватает. Будущее есть недостаток, который оно вырывает как недостаток из в-себе Присутствия. Если бы ему всего хватало, оно опустилось бы в бытие и потеряло бы *присутствие к бытию,* чтобы приобрести в обмен изоляцию полного тождества. Именно недостаток, как таковой, позволяет ему быть присутствием; как раз потому, что оно находится вне самого себя, направляясь к недостающему, которое существует по ту сторону мира, оно может быть вне себя как присутствие к в-себе, которым оно не является. Будущее и есть определяющее бытие, которое Для-себя имеет в бытии по ту сторону бытия. Будущее есть

потому, что Для-себя имеет в бытии свое бытие, вместо того чтобы просто быть. Это бытие, которое Для-себя имеет в бытии, не может существовать подобно соприсутствующим в-себе, иначе оно было бы, не будучи бывшим; следовательно, нельзя представлять его себе как состояние полностью определенное, в котором только не хватало бы присутствия; как говорит Кант: существование ничего больше не добавляет к предмету понятия. Но будущее не могло бы также не существовать, иначе Для-себя было бы только *данным*. Будущее является тем, что делает существующим Для-себя, которое постоянно постигает себя как незавершенное по отношению к нему. Оно есть то, что преследует на расстоянии пару отражение-отражающее и приводит к тому, что отражение постигается отражающим (и наоборот) как еще-не. Но необходимо как раз, чтобы это недостающее являлось бы данным в единстве возникновения с Для-себя, иначе не было бы ничего, по отношению к чему Для-себя постигало бы себя как еще-не. Будущее открывается Для-себя как то, чем Для-себя еще не является, поскольку Для-себя конституируется нететически для себя как еще-не в перспективе этого раскрытия и поскольку оно делает себя существующим в качестве проекта самого себя за пределы настоящего к тому, чем оно еще не является. И, конечно, Будущее не может быть без такого раскрытия. А это раскрытие само требует быть открытым себе, то есть оно требует раскрытия Для-себя самому себе, иначе совокупность раскрытие-раскрываемое опустилась бы в бессознательное, то есть В-себе. Таким образом, только бытие, которое раскрывает себя, то есть стоит под вопросом для себя, может иметь Будущее. Но, с другой стороны, такое бытие может быть для себя только в перспективе некоторого еще-не, так как оно постигает себя как ничто, то есть как бытие, дополнение которого находится на расстоянии от него, иначе говоря, по ту сторону бытия. Следовательно, все то, чем для-себя является по ту сторону бытия, есть Будущее.

Что означает "по ту сторону"? Чтобы понять это, нужно отметить, что будущее имеет существенное свойство Для-себя: оно является присутствием (будущим) к бытию. И присутствие этого Для-себя *здесь*, Для-себя, будущим которого оно является. Когда я говорю: "*Я* буду счастлив", это значит, что это настоящее Для-себя будет счастливым, именно настоящее "Erlebnis", со всем тем, чем оно *было* и что оно тянет за собой. И оно будет им как присутствие по отношению к бытию, то есть как будущее Присутствие Для-себя по отношению к собудущему бытию. Таким образом, что мне дается как смысл настоящего Для-себя, является обычно собудущим бытием, поскольку оно будет открываться будущему Для-себя как то, по отношению к чему это Для-себя будет настоящим. Ибо Для-себя является тетическим сознанием мира в форме присутствия, а не тетическим сознанием себя. Следовательно, то, что обычно открывается сознанию, и есть *будущий мир,* без того чтобы оно принимало во внимание, что это мир, поскольку он появляется перед сознанием, полагается как будущее через присутствие будущего Для-себя. Этот мир имеет смысл как будущее, только поскольку я в нем являюсь настоящим как *другой,* которым я *буду,* в другой физической, аффективной, социальной и т. д. ситуации. Однако как раз мир находится на краю моего настоящего Для-себя и по ту сторону бытия-в-себе,

и именно поэтому мы имеем склонность представлять вначале будущее как состояние мира и обнаруживать себя потом на фоне мира. Если я пишу, то имею сознание *о* словах как написанных и перед тем, как они будут написаны. Только слова показывают будущее, которое меня ожидает. Но тот факт, что они показывают, как *писать,* предполагает, что писать в качестве нететического сознания себя (о себе) есть возможность, которой я и являюсь. Таким образом, Будущее как будущее присутствие Для-себя по отношению к бытию влечет за собой бытие-в-себе в будущее. Это бытие, для которого оно будет настоящим, является смыслом в-себе сонастоящим в присутствующем Для-себя, как будущее является смыслом Для-себя. Будущее есть присутствие к собудущему бытию, поскольку Для-себя может существовать только вне себя возле бытия и поскольку будущее является будущим Для-себя. Но, таким образом, через указанное Будущее определенное будущее приходит в Мир, то есть Для-себя *является* смыслом Будущего как Присутствие по отношению к бытию, которое находится по ту сторону бытия. Посредством Для-себя раскрывается По-ту-сторону бытия, возле которого оно имеет в бытии то, чем является. Я должен, следуя известной формуле, "стать тем, чем я был", но стать им именно в само́м *ставшем* мире. И в ставшем мире, *исходя* из того, чем он является. Это значит, что я даю миру собственные возможности, исходя из состояния, которое я в нем постигаю; детерминизм возникает на основе будущего проекта самого меня. Таким образом, будущее будет отличаться от воображаемого, где я одинаково являюсь тем, чем я не являюсь, где я нахожу равным образом свой смысл в бытии, который я имею в бытии, но где это Для-себя, которое я имею в бытии, появляется на основе ничтожения мира, *в стороне* от мира бытия.

Но Будущее не есть только присутствие Для-себя к бытию, расположенному по ту сторону бытия. Оно является чем-то, что ожидает Для-себя, которым я являюсь. Это нечто и есть я сам; когда я говорю, что *я* буду счастлив, само собой разумеется, что именно я настоящий, влекущий свое прошлое за собой, буду счастлив. Следовательно, Будущее и есть я, поскольку я ожидаю себя как присутствие по отношению к бытию по ту сторону бытия. Я проектирую себя к Будущему, чтобы слиться с тем, чего мне недостает, иными словами, с тем, благодаря синтетическому прибавлению чего к моему Настоящему я буду тем, чем я являюсь. Таким образом, то, что Для-себя имеет в бытии как присутствие по отношению к бытию по ту сторону бытия, и есть его собственная возможность. Будущее есть идеальное место, где внезапная и бесконечная компрессия (сжатие) фактичности (Прошлое), Для-себя (Настоящее) и его возможности (Будущее) привела бы наконец к появлению *Себя* как существования в-себе Для-себя. И проект Для-себя к будущему, каким оно *является,* есть проект к В-себе. В этом смысле Для-себя имеет в бытии свое будущее, поскольку оно не может быть основанчем того, чем оно является только перед собой и по ту сторону бытия; по самой своей природе Для-себя должно быть "всегда будущей ложбиной, пустотой". Отсюда следует, что оно никогда не будет *ставшим* в Настоящем, а то, что оно имело в бытии — в Будущем. Все будущее настоящего Для-себя погружается в Прошлое как будущее вместе с самим Для-себя.

Оно будет прошлым будущим некоторого Для-себя, или предшествующим будущим. Это будущее *не реализуется*. Что реализуется, есть Для-себя *намеченное* этим Будущим и конституируемое в связи с ним. Например, мое конечное положение на корте определило в своей основе будущее всех моих промежуточных положений и в конце концов было присоединено посредством окончательной позиции, тождественной с той, какой она была, к будущему как смыслу моих движений. Но как раз это "присоединение" является чисто идеальным, оно не производится реально; будущее не позволяет соединиться с собой, оно ускользает в прошлое как бывшее будущее, и настоящее Для-себя раскрывается во всей своей фактичности как основание собственного ничто и опять же как недостаток нового будущего. Отсюда это онтологическое разочарование, которое ожидает Для-себя при каждом выходе в будущее: "Какой прекрасной была Республика при Империи!" Даже если мое настоящее строго тождественно в своем содержании с будущим, к которому я себя проектировал по ту сторону бытия, то оно не является *этим* настоящим, к которому я себя проектировал, так как я себя проектировал к будущему как будущему, то есть как к точке соединения моего бытия, как месту появления *Себя*.

Сейчас мы лучше подготовлены, чтобы поднять вопрос о Будущем в его бытии, поскольку это Будущее, которое я имею в бытии, есть просто моя *возможность* присутствия к бытию по ту сторону бытия. В этом смысле Будущее строго противоположно Прошлому. В самом деле, Прошлое является просто бытием, которое я имею вне себя, но это бытие, которым я являюсь без возможности им не быть. Именно это мы и назвали: быть своим прошлом *позади* себя. Будущее, которое я имею в бытии, напротив, таково в своем бытии, что я только *могу* им быть, ибо моя свобода подтачивает его снизу. Это значит, что Будущее конституирует смысл моего настоящего Для-себя как проект его возможности, но оно ни в коем случае не предопределяет мое приходящее Для-себя, поскольку Для-себя всегда заброшено в ничтожащую обязанность быть основанием своего ничто. Будущее только заранее набрасывает план, в котором Для-себя будет осуществлять бегство от бытия к другому будущему. Оно есть то, чем я был бы, если бы не был свободен, и то, что я могу *иметь в бытии* только потому, что я свободен. В то же время оно появляется на горизонте, чтобы объявить меня, каковым я являюсь, исходя из того, чем я буду. ("Что ты делаешь?" "Я прибиваю этот ковер, чтобы повесить на стене эту картину".) По своей природе будущего настоящее-для-себя разоружается, поскольку Для-себя, которое будет, будет модусом определения себя в бытии; и Будущее, ставшее прошлым будущим, как набросок этого Для-себя, сможет его добиваться только в виде прошлого бытия, того, чем оно делает себя существующим. Одним словом, я являюсь своим Будущим в постоянной перспективе возможности не быть им. Отсюда эта тревога, которую мы выше описали и которая приходит оттого, что я не являюсь в достаточной мере Будущим, которое я имею в бытии, и которая дает свой смысл моему настоящему; это значит, что я являюсь бытием, смысл которого всегда проблематичен. Напрасно Для-себя хотело бы привязаться к своей Возможности как к бытию, которым оно является вне самого себя, но

которым оно является, по крайней мере *надежно;* Для-себя всегда может быть только проблематично своим Будущим, так как оно отделено от него посредством Ничто, которым оно является; одним словом, оно свободно, и его свобода есть в себе самой собственная граница. Быть свободным — значит быть осужденным на свободное бытие. Таким образом, Будущее не имеет бытия как Будущее. Оно не есть *в себе,* и оно также не модус бытия Для-себя, поскольку выступает *смыслом* Для-себя. Будущего нет, оно *в возможности.* Будущее является непрерывным становлением Возможностей как смысл настоящего Для-себя, поскольку этот смысл проблематичен и как таковой радикально избегает настоящего Для-себя.

Таким образом, описанное Будущее не соответствует гомогенному и хронологически упорядоченному ряду сменяющих друг друга мгновений. Конечно, есть определенная иерархия моих возможностей. Но эта иерархия не соответствует порядку универсальной Временности, такому, какой будет устанавливаться на основах первоначальной Временности. Я *являюсь* бесконечностью возможностей, так как смысл Для-себя сложен и не может содержаться в одной формуле. Но некоторая возможность выступает как более определяющая для смысла настоящего Для-себя, чем какая-то другая, которая ближе в универсальном времени. Например, истинной Возможностью, которой я *являюсь,* будет возможность поехать с тем, чтобы увидеть в два часа друга, которого я не видел уже два года. Но более близкие возможности — поехать туда на такси, на автобусе, на метро, пойти пешком — остаются в настоящем неопределенными. Я *не являюсь* никакой из этих возможностей. Таким образом, существуют дыры в ряде моих возможностей. Дыры будут заполнены в ходе познания, посредством конституирования однородного времени, без пропусков, в ходе волевого действия, то есть через рациональный и тематизирующий выбор в функциях моих возможностей, которые не являются и не будут никогда *моими* возможностями и которые я буду реализовывать в рамках полного безразличия, *чтобы соединиться* с возможностью, которой я являюсь.

2. Онтология временности

А) Статическая временность

Наше феноменологическое описание трех временных эк-стазов позволяет приступать сейчас к рассмотрению временности в качестве целостной структуры, включающей вторичные эк-статические структуры. Но это новое исследование можно вести с двух различных позиций.

Временность часто рассматривается как неопределимая. Каждый, однако, допускает, что она есть прежде всего непрерывный ряд последовательности. А последовательность можно определить как порядок, организующим принципом которого является отношение перед — после, Множество, упорядоченное в соответствии с принципом перед — после, и есть временное множество. Стало быть, для начала необходимо рассмотреть структуру и требования понятий *"перед"* и *"после"*. Именно это

мы и будем называть временно́й *статикой*, поскольку указанные понятия могут быть рассмотрены в строго порядковом аспекте и, собственно говоря, независимо от изменения. Но время — не только фиксированный порядок определенного множества; рассматривая временность пристальнее, мы констатируем *факт* последовательности, заключающийся в том, что некоторое "после" *становится* "перед", что настоящее *становится* прошлым и будущее — прошедшим-будущим. Это предстоит исследовать затем под названием "временна́я *динамика*". Вне всякого сомнения, именно во временно́й динамике нужно будет искать секрет статической структуры времени. Но предпочтительно иметь дело с трудностями, разделив их. В самом деле, в определенном смысле можно сказать, что временна́я статика может быть рассмотрена отдельно как определенная формальная структура временности, что Кант называет *порядком* времени, а динамика соответствует фактическому течению, или, следуя терминологии Канта, *ходу* времени. Следовательно, представляется интересным рассмотреть последовательно этот порядок и этот ход.

Порядок "перед-после" определяется с самого начала через необратимость. Ряд называют последовательным, если его члены можно рассматривать один за другим только в одном смысле. Однако в *перед* и *после* усматривают и формы разделения как раз потому, что члены ряда раскрываются *поодиночке* и каждый исключает другие. И в самом деле, именно время отделяет меня, например, от реализации моих желаний. Если я обязан ждать эту реализацию, то потому, что она следует *после* других событий. Без последовательности многих "после" я был бы *сейчас* тем, чем я хотел быть, не было бы больше расстояния между мною одним и мною другим, как и разделения между действием и мечтой. Именно на этом разделительном свойстве времени главным образом настаивали романисты и поэты, так же как на близкой к этому идее, которая, впрочем, относится к временно́й динамике, а именно что всякому "теперь" суждено стать "давно". Время подтачивает и роет, оно отделяет, оно бежит. И кроме того, в качестве разделителя, отделяя человека от его страдания или от объекта его страдания, время лечит.

"Оставь это времени", — говорит король дону Родриго*. Как правило, особенно поражает необходимость для каждого бытия быть разрываемым в бесконечную дисперсию множества *после,* которые следуют одно за другим. Даже *постоянные из них,* даже этот стол, который остается неизменным, в то время как я изменяюсь, должен расчленять и преломлять свое бытие во временно́й дисперсии. Время отделяет меня от меня же самого, от того, чем я был, от того, чем я хочу быть, что я хочу делать, от вещей и других людей. И именно время выбирают, чтобы практически измерять расстояние: находятся в получасе от такого-то города, на расстоянии часа — от другого; нужно три дня, чтобы выполнить такую-то работу, и т. п. Из этих посылок вытекает, что временно́е ви́дение мира и человека проваливается в дробление "перед" и "после". Единицей этого дробления, временны́м атомом и будет *мгновение,* которое находится *перед* некоторыми определенными мгнове-

ниями и *после* других мгновений, не допуская ни перед, ни после внутрь своей собственной формы. Мгновение неделимо и вневременно, поскольку временность есть последовательность; но мир проваливается в бесконечную пыль мгновений и для Декарта, например, является проблемой, *как* возможен здесь переход от одного мгновения к другому: ведь мгновения находятся рядом, то есть *ничем* не разделены и тем не менее не связаны друг с другом. Равным образом Пруст спрашивает себя, как его Я может переходить от одного мгновения к другому, как, например, он после ночного сна снова находит именно свое бодрствующее Я, а не какое-либо другое*; еще более радикальны эмпирики: отвергнув постоянство Я, они напрасно пытались установить подобие единства психической жизни, проходящего через мгновения. Таким образом, когда изолированно рассматривают растворяющую силу временности, вынуждены признать, что факт существования в данный момент не заключает в себе ни права существовать в следующий момент, ни даже залога или выбора будущего. И тогда возникает проблема объяснить существование мира, то есть связи изменений и постоянства во времени.

Однако Временность не есть лишь разделение, существующее с самого начала. Чтобы в этом убедиться, достаточно более четко рассмотреть понятия *"перед"* и *"после"*. Мы говорим, что *А* происходит *после В*. Мы собираемся установить точное отношение *порядка* между *А* и *В*, что предполагает их объединение внутри самого этого порядка. Нет ли между *А* и *В* другого отношения, кроме этого, по крайней мере, достаточно ли оно, чтобы обеспечить их связь и сделать возможным для мышления переход от одного к другому и их объединение в суждении последовательности? Если, следовательно, время есть разделение, это по меньшей мере разделение особого типа: разделение, которое объединяет. Пусть будет так, скажут нам, но это объединяющее отношение по преимуществу внешнее. Когда ассоцианисты хотели обосновать утверждение, что впечатления ума удерживаются между собой только посредством чисто внешних связей, то не оказывалось ли отношение "перед-после", задуманное как простая "смежность", тем, что ограничивало в конечном счете все ассоциативные связи?

Без сомнения. Но не показал ли Кант, что необходимо единство опыта и тем самым объединение временных различий, чтобы могла быть мыслима даже самая незначительная эмпирическая ассоциативная связь? Рассмотрим подробнее ассоцианистскую теорию. Она сопровождается монистической концепцией бытия как существующего повсюду бытия-в-себе. Каждое впечатление ума само по себе есть то, что оно есть, оно изолируется в полноте настоящего и не несет никакого следа будущего, никакого недостатка. Юм, когда он бросает свой знаменитый вызов, стремится установить закон, который, как он считает, берется из опыта: как ни изучать впечатление, будь оно сильным или слабым, никогда не найти в нем самом ничего, кроме него самого, так что всякая связь предшествующего и последующего при постоянстве, каким оно может быть, остается непонятной. Возьмем, однако, временное содержа-

ние *А*, существующего как бытие-в-себе, и временнóе содержание *В*, последующего в отношении к первому и существующего тем же способом, то есть как самотождественное. Сначала нужно отметить, что это тождество с собой принуждает каждое из них существовать, вовсе не отделяясь от себя, даже будь оно временно, следовательно, в вечности или в мгновении, что отсылает к тому же самому, поскольку мгновение, никоим образом не являясь внутренне определенным посредством связи перед-после, выступает как вневременнóе. Спрашивают, как в этих условиях состояние *А* может быть *предшествующим* состоянию *В*. Ничего не дал бы ответ, что не *состояния* являются предшествующими или последующими, но *мгновения,* которые их содержат, поскольку мгновения по гипотезе суть *в-себе,* в качестве состояний. Итак, предшествование *А* по отношению к *В* предполагает в самой природе *А* (мгновения или состояния) неполноту, которая нацелена на *В*. Если *А* предшествует *В,* то именно в *В* может получить *А* эту свою определенность. В противном случае ни возникновение, ни уничтожение изолированного в своем мгновении *В* не может дать изолированному в себе *А* ни малейшего особого качества. Одним словом, если *А* должно предшествовать *В,* нужно, чтобы оно в своем бытии было бы в *В* как свое будущее. И наоборот, *В,* если оно должно быть последующим по отношению к *А,* должно тянуться позади себя в *А,* которое будет придавать ему его смысл последующего. Если, следовательно, мы априори наделим *А* и *В* бытием-в-себе, невозможно будет установить между ними ни малейшей связи последовательности. Эта связь в действительности была бы отношением чисто внешним и нужно было бы допустить, что она повисает в воздухе, лишенная субстрата, не в состоянии приложиться ни к *А,* ни к *В* в виде вневременнóго ничто.

Остается та возможность, что это отношение "перед-после" может существовать только для свидетеля, который его устанавливает. Однако, если этот свидетель может быть *одновременно* в *А* и *В,* то он сам оказывается временны́м и проблема снова ставится для него. Или, напротив, можно трансцендировать время посредством способности, временнóй вездесущности, что эквивалентно вневременности. Именно на этом решении одинаково остановились Декарт и Кант: для них временнóе единство, внутри которого раскрывается синтетическое отношение перед-после, придается множеству мгновений посредством бытия, которое само избегает временности. Как один, так и другой исходят из предпосылки времени, которое было бы формой разделения и растворялось само в чистое множество. Единство времени, которое не может быть обеспечено самим временем, возлагается ими на временнóе бытие: Бог и его непрерывное творение у Декарта, "Я мыслю" и формы его синтетического единства у Канта. Только у первого время объединяется своим материальным (фактическим) содержанием, которое поддерживается в существовании посредством непрерывного творения ex nihilo, у второго, напротив, сама форма времени применяется к понятиям чистого разума. Во всяком случае, именно *вневременнóе* (Бог или "Я мыслю") наделяется силой от *вневременны́х* (мгновений) в их временности. Временность становится простым внешним и абстрактным отношением между вневременны́ми субстанциями: ее хотят полностью реконст-

руировать из вневременных составных частей. Очевидно, что подобная реконструкция, осуществленная вначале против времени, не может привести впоследствии к временному. В действительности или мы будем неявно и скрыто давать временность вневременному, или, если мы тщательно оберегаем его вневременность, время станет чистой человеческой иллюзией, сновидением. Если, на самом деле, время *реально,* то нужно, чтобы Бог "ждал, когда растает сахар"; необходимо, чтобы он являлся там в будущем и вчера — в прошлом, чтобы произвести связь моментов, так как важно, чтобы он брал их там, где они есть. Таким образом, его псевдовневременность скрывает другие понятия, понятия временной бесконечности и временной вездесущности. Но они могут иметь смысл только для синтетической формы отрыва от себя, которая уже не соответствует никакому бытию-в-себе. Если, напротив, настаивают, например, на всеведении Бога, на его вневременности, тогда совсем не нужно ждать, чтобы сахар растаял, чтобы *увидеть,* что он будет таять. Но в таком случае необходимость ждать и, следовательно, временность могут представлять только как иллюзию, вытекающую из человеческой конечности, а хронологический порядок есть не что иное, как туманное восприятие вечного и логического порядка. Этот аргумент может быть применен без всякого изменения к кантовскому "Я мыслю". И ничего не даст возражение, что у Канта время имеет единство как таковое, поскольку оно появляется как форма a priori, из вневременного; ибо речь идет здесь менее всего о том, чтобы понять общее единство его появления, но о внутривременных связях перед и после. Может быть, станут ссылаться на потенциальную временность, которую единство заставило стать действительностью? Но эта потенциальная последовательность еще менее понятна, чем реальная последовательность, о которой шла речь. Что это за последовательность, которая ожидает объединения, чтобы стать последовательностью? Кому, чему она принадлежит? И все-таки если она уже не дана где-либо, то как вневременное могло бы ее выделить, не теряя всей вневременности; как могла бы она выйти из вневременности, не разрушив ее? Впрочем, сама идея объединения здесь совершенно непостижима. В самом деле, мы предположили, что существуют два изолированных в-себе, каждое на своем месте, в свое время. Как их можно объединить? Идет ли здесь речь о *реальном* объединении? В этом случае мы или удовлетворимся словесным объяснением — и объединение не коснется двух изолированных в-себе в их тождестве и соответственно их полноте, — или нужно будет конституировать единство нового типа, как раз эк-статическое единство. Каждое состояние будет вне себя, там, чтобы быть *перед* или *после* другого. Только нужно будет порвать с их бытием, ослабить его, словом, темпорализовать его, а не только сблизить эти два в-себе. Каким же образом вневременное единство "Я мыслю" как простая способность мыслить, станет производить это ослабление, декомпрессию бытия? Сможем ли мы сказать, что объединение является *потенциальным,* то есть что по ту сторону впечатлений проектируют тип единства, довольно похожий на гуссерлевскую ноэму? Но как вневременное, долженствующее объединить вневременные мгновения, задумает единство типа последовательности? И если esse времени есть percipi,

а с этим нужно тогда согласиться, то как возникает percipitur[1]; одним словом, каким образом бытие с вневременной структурой могло бы воспринимать в качестве временных (или интенционализировать их как таковые) изолированные в-себе в их вневременности? Таким образом, временность, поскольку она есть одновременно форма разделения и форма синтеза, не позволяет ни произвести себя из вневременного, ни наложиться *извне* на вневременное.

Лейбниц в противовес Декарту, а Бергсон в противовес Канту хотели видеть во временности только чистое отношение имманентности и связности. Лейбниц считал проблему перехода от одного мгновения к другому и его результата (непрерывного творения) ложной, а ее решение бесполезным; Декарт, полагал он, забыл о *непрерывности* времени. Утверждая непрерывность времени, мы уже не можем понимать последнее как образованное из мгновений и, если нет больше мгновения, нет и отношения перед-после между мгновениями. В необъятной непрерывности течения времени никак нельзя вычленить первичные элементы, которые существовали бы в-себе.

Значит, нужно забыть, что перед-после является также формой, которая разделяет. Если время является *данной* непрерывностью с неотрицаемой тенденцией к отделению, можно поставить вопрос Декарта в другой форме: откуда приходит связывающая сила непрерывности? Несомненно, не существует первичных элементов, соединенных в континуум. Но это как раз потому, что объединение существует *вначале*. Именно потому, что я провожу прямую линию, как говорит Кант, она, реализованная в единстве одного действия, есть другая вещь, нежели бесконечная пунктирная. Кто же *проводит* время? Эта непрерывность, одним словом, есть *факт*, который нужно учитывать. Она не может быть решением. Пусть вспомнят, впрочем, известное определение Пуанкаре: ряд *a*, *b*, *c*, говорит он, является непрерывным, когда можно написать: $a=b$, $b=c$, $a \div c$. Это определение превосходно тем, что оно нас заставляет предчувствовать как раз тип бытия, которое есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является: на основании аксиомы $a=c$, на основании самой непрерывности $a - c$. Таким образом, *a* есть и не есть эквивалент *c*. И *b*, равное *a* и равное *c*, отлично от самого себя, поскольку *a* не равно *c*. Но это остроумное определение остается чистой игрой ума, пока мы рассматриваем его в перспективе в-себе. И если оно нам дает тип бытия, которое в то же самое время есть и не есть, то оно не дает нам ни принципов, ни основания. Все необходимо сделать. В исследовании временности в особенности хорошо понимают, какую службу может нам сослужить непрерывность между мгновением *a* и мгновением *c*, если бы они являлись сближенными; промежуточное *b*, такое, что по формулам $a=b$, $b=c$, $a \div c$, на первый взгляд было бы неотличимо от *a* и от *c*, которые прекрасно отличаются одно от другого. Именно оно реализовало бы отношение перед-после, именно оно будет перед самим собой, поскольку оно неотличимо от *a* и *c*. В добрый час.

[1] esse — существование, бытие, percipi — воспринимаемое, percipitur — здесь это слово (глагол "воспринимается") употребляется в значении "воспринимающий" *(лат.)*. — *Ред.*

Но как такое бытие может существовать? Откуда появляется его эк-статическая природа? И как этот разрыв, намечаемый в нем, — не расколет ли он его на два члена, один из которых растворится в *a*, а другой в *c*? Как не видеть того, что существует проблема его единства? Может быть, более глубокий анализ условий возможности этого бытия показал бы нам, что только Для-себя могло бы существовать таким образом в эк-статическом своем единстве. Но именно этот анализ не был произведен, и временна́я связь у Лейбница скрывает в глубине связь через абсолютную имманентность логики, то есть тождество. Но как раз, если хронологический порядок является континуумом, он не может символизировать порядок тождества, так как континуум несовместим с тождеством.

Подобно этому Бергсон своим понятием длительности, которая выступает мелодической организацией и множеством взаимопроникновения, кажется, не схватил, что организация множества предполагает организующее действие. Он имел основание выступить против Декарта, когда устранил *мгновение;* но Кант имел основание утверждать вопреки Бергсону, что не существует *данного* синтеза. Это бергсоновское прошлое, которое присоединено к настоящему и даже пронизывает его, является всего лишь риторическим образом. И именно об этом хорошо свидетельствуют трудности, с которыми столкнулся Бергсон в своей теории памяти. Так как если прошлое, как он это утверждает, оказывается бездействующим, оно может только оставаться позади; оно никогда не возвратится, чтобы проникнуть в настоящее в форме воспоминания, разве только что настоящее бытие не поставило задачу существовать, кроме того, эк-статически в прошлом. И, несомненно, у Бергсона длится именно одно и то же бытие. Но как раз только это позволяет лучше почувствовать необходимость онтологического разъяснения. Ибо мы не знаем в итоге: или это бытие, которое длится, или это длительность, которая является бытием. И если длительность *есть* бытие, тогда нам нужно сказать, какой является онтологическая структура длительности; а если, напротив, это есть бытие, которое длится, нужно показать, что позволяет ему в бытии длиться.

Какое можем мы сделать заключение в результате этого обсуждения? Вначале то, что временность является разрывающей силой, но внутри объединяющего действия; она есть не реальное множество (которое не могло бы получить затем никакого единства и, следовательно, не существовало бы даже как множество), а квазимножество, проект разъединения внутри единства. Не следует стремиться рассматривать по отдельности тот или другой из этих двух аспектов; если поставить вначале временно́е единство, то мы рискуем больше ничего не понять в необратимой последовательности как *смысле* этого единства; но если рассматривать раздробляющую последовательность в качестве первоначального свойства времени, мы рискуем далее даже не понять, что существует *одно* время. Следовательно, если нет никакого приоритета единства над множеством и множества над единством, нужно понимать временность как единство, которое *себя* умножает, то есть временность может быть только отношением бытия внутри того же самого бытия. Мы не можем ее рассматривать как вместилище, бытие которого было

бы *данным*, так как это значило бы навсегда отказаться понять, как это бытие в-себе может разбиваться на множество или как в-себе, заключающее мельчайшие части или мгновения, может объединяться в единство *одного* времени. Временности *нет*. Только бытие определенной структуры может быть временным в единстве своего бытия. Перед и после понимаются, как мы отмечали, только в качестве внутреннего отношения. Именно там, в "после", "перед" определяется как перед, и наоборот. Словом, "перед" понимается, только если есть бытие, которое находится *перед* самим собой. Иначе говоря, временность может лишь обозначать способ существования бытия, которое само находится вне себя. Временность должна иметь структуру самости. В самом деле, только потому, что себя является собой там вне себя, в своем бытии, оно может быть перед или после себя, может вообще иметь "перед" и "после". Временность существует только как внутренняя структура бытия, которое имеет в бытии свое бытие, то есть как внутренняя структура Для-себя. Не то чтобы Для-себя имело бы онтологический приоритет над временностью, но временность есть бытие Для-себя, поскольку оно находится в бытии эк-статично. Временности нет, но, существуя, Для-себя темпорализуется.

И наоборот, наше феноменологическое исследование Прошлого, Настоящего и Будущего позволяет нам показать, что Для-себя не может быть иначе, кроме как во временной форме.

Для-себя, появляясь в бытии как ничтожение В-себе, конституируется одновременно во всех возможных измерениях ничтожения. С какой бы стороны его ни рассматривать, оно является бытием, которое удерживается в себе самом только посредством течения или, более точно, — это бытие, которое, являясь, делает существующими все возможные измерения своего ничтожения. В античном мире называли рассеяние и глубокую сплоченность отдельных групп еврейского народа словом "диаспора". Это слово и будет служить нам для обозначения способа бытия Для-себя: оно является диаспорическим. Бытие-в-себе имеет только одно измерение бытия, но появление ничто как того, что *является бывшим* в середине бытия, усложняет экзистенциальную структуру, приводя к появлению онтологического миража Себя. Мы позже увидим, что рефлексия, трансцендентность и бытие-в-мире, бытие-для-другого представляют некоторые измерения ничтожения или, если хотите, некоторые первоначальные отношения бытия с собой. Таким образом, ничто вводит квазимножество внутрь бытия. Это квазимножество есть основание всех внутримирских множеств, так как множество предполагает первичное единство, в глубине которого проектируется множество. В этом смысле неверно, как это утверждал Мейерсон*, что различие создает скандал и что ответственность за этот скандал ложится на действительность. В-себе не является различающимся, не есть множество и, чтобы оно получило множество как свойство своего Бытия-в-середине-мира, необходимо появление бытия, которое было бы настоящим сразу в отношении к каждому изолированному в себе в его тождественности. Именно посредством человеческой реальности множество приходит в мир; квазимножество внутри бытия-для-себя производит то, что в мире открывается число. Но каков смысл этих многих или квазимногих измерений Для-себя? Это его различные отношения к своему бытию. Когда есть то,

что есть, то все просто — есть только один способ быть своим бытием. Но в момент, когда оно не является больше своим бытием, появляются одновременно различные способы всякого бытия, им не являющегося. Чтобы нам здесь придерживаться первых эк-стазов (тех, которые сразу выражают первоначальный смысл ничтожения и представляют *наименьшее* ничтожение), Для-себя может и должно разом: 1) не быть тем, чем оно является; 2) быть тем, чем оно не является; 3) быть тем, чем оно не является, и не быть тем, чем оно является, в единстве постоянной отсылки. Речь идет о трех эк-статических измерениях; смысл эк-стаза[1] — быть на расстоянии от себя. Невозможно понять сознание, которое не существовало бы по этим трем измерениям. И если cogito открывает вначале одно из них, это совсем не значит, что оно первично, а только то, что оно открывается легче. Оно является "unselbstständig"[2] и позволяет тотчас увидеть другие измерения. Для-себя есть бытие, которое должно существовать сразу во всех своих измерениях. Здесь *расстояние*, понимаемое как расстояние в-себе, есть просто ничто и "представляет собой бывшее" (est été) в качестве разделения. Каждое измерение есть способ напрасно проектироваться к Себе, быть тем, чем находятся по ту сторону ничто, различным способом быть этим ослаблением бытия, этим обманом бытия, которое Для-себя имеет в бытии. Рассмотрим каждое из них отдельно.

В первом измерении Для-себя имеет в бытии свое бытие позади себя, как то, чем оно является, не будучи его основанием. Его бытие находится здесь, напротив него, но ничто отделяет его от его бытия — ничто фактичности. Для-себя как основание своего ничто (в силу этого как необходимое) отделяется от своей первоначальной случайности в том, что оно не может ни удалить ее, ни слиться с ней. Случайность выступает для него, но в виде невозвратного и немотивированного. Ее бытие выступает для него, но оно не является для этого бытия, так как именно эта взаимность отражения-отражающего заставила бы исчезнуть первоначальную случайность того, что *есть*. Как раз потому, что Для-себя постигает себя в форме бытия, оно находится на расстоянии как действие отражения-отражающего, которое проскальзывает в в-себе, где оно больше ни отражение, которое приводит к существованию отражающего, ни отражающее, делающее существующим отражение. Это бытие, которое Для-себя имеет в бытии, дается поэтому как нечто, к которому оно не может больше возвратиться как раз потому, что Для-себя не может его основать в форме отражения-отражающего, но только как связь этого бытия с самим собой. Для-себя вовсе не основывает бытие этого бытия, но только факт, что это бытие может быть *данным*. Речь здесь идет об абсолютной необходимости: каким бы ни было рассматриваемое Для-себя, оно *есть* в определенном смысле, оно есть, потому что может быть названо, потому что можно подтвердить или опровергнуть в нем некоторые свойства. Но поскольку оно есть Для-себя, оно

---

[1]Этот термин здесь и далее воспроизводится в том написании, как он дается Сартром: ek-stase (подробнее о смысле этого термина см. также на с. 319—320). — *Ред.*

[2]несамостоятельный *(нем.)*. — *Ред.*

никогда не есть то, чем оно является. То, чем оно является, находится позади него как постоянно *превзойденное*. Как раз эту превзойденную фактичность мы называем Прошлым. Прошлое, следовательно, — это необходимая структура Для-себя, так как Для-себя может существовать только как ничтожащее превышение, обгон, и этот обгон предполагает отстающее. Следовательно, невозможно, в какой бы момент мы ни рассматривали Для-себя, постигнуть его как не-имеющее-еще Прошлого. Нельзя думать, что Для-себя сначала существует и появляется в мире в абсолютной новизне бытия без прошлого, чтобы потом конституировать себе и постепенно Прошлое. Но каким бы ни являлось возникновение в мире Для-себя, оно приходит в мир в эк-статическом единстве отношения со своим Прошлым: не существует абсолютного начала, которое становилось бы прошлым, не имея прошлого, но Для-себя как Для-себя имеет в бытии свое прошлое, оно приходит в мир *с* прошлым. Эти некоторые замечания позволяют увидеть несколько в новом свете проблему рождения. Кажется, в самом деле, скандальным, что сознание "появляется" в какой-то момент, что оно "поселяется" в эмбрионе, короче говоря, что есть момент, когда несложившееся живое было бы без сознания, и момент, когда сознание без прошлого заключает себя в него. Но скандал прекратится, если обнаружится, что не может быть сознания без прошлого. Это не значит, что всякое сознание предполагает предшествующее сознание, затвердевшее В-себе. Это отношение настоящего Для-себя к Для-себя, *ставшему* В-себе, скрывает от нас первичное отношение перевода в прошлое (Passéité), которое является отношением между Для-себя и чистым В-себе. В самом деле, именно в качестве ничтожения В-себе и появляется в мире Для-себя, и как раз через это абсолютное событие конституируется Прошлое как таковое в качестве первоначального и ничтожащего отношения Для-себя к В-себе. То, что конституирует первоначально бытие Для-себя, и есть это отношение к бытию, которое *не является* сознанием, существует в полной тьме тождества и которым Для-себя тем не менее обязано быть вне его, позади него. С этим бытием, к которому ни в коем случае нельзя *свести* Для-себя, по отношению к которому оно представляет абсолютную новизну, Для-себя осознает глубокую солидарность бытия, называясь словом *"перед"*. В-себе именно и есть то, чем Для-себя было *перед*. В этом смысле очень хорошо понимают, что наше прошлое совсем не появляется для нас как отграниченное четкой и простой линией (это осуществилось бы, если бы сознание могло внезапно ворваться в мир *перед* тем, как иметь прошлое), но что оно теряется, напротив, в прогрессирующей темноте до полного мрака, которым, однако, являемся еще *мы сами;* можно понять онтологический смысл этой шокирующей солидарности с зародышем, которую мы не можем отрицать и понять. Так как, наконец, этим зародышем *был* я, то он представляет фактическую границу моей памяти, но не границу права на мое прошлое. Метафизическая проблема рождения существует в той степени, в какой я беспокоюсь о том, чтобы знать, как именно *из некоторого* эмбриона *я* родился; и эта проблема может быть неразрешима. Но не существует онтологической проблемы; мы не можем спрашивать себя, почему может происходить рождение сознаний, ибо сознание может явиться само себе

только как ничтожение в-себе, то есть *будучи уже рожденным*. Рождение как отношение эк-статического бытия к В-себе, которым оно не является, и как априорная конституция перевода в прошлое есть закон бытия Для-себя. Быть Для-себя значит *быть рожденным*. Но не к месту задавать затем *метафизические* вопросы к В-себе, откуда рождается Для-себя, такие, например: "Как В-себе было *перед* рождением Для-себя? — Как Для-себя скорее родилось из *этого* В-себе, чем из другого?" и т. д. Все эти вопросы не учитывают того, что как раз посредством Для-себя Прошлое вообще может существовать. Если существует *Перед*, значит, Для-себя появилось в мире, и как раз исходя из Для-себя, можно его установить. В той степени, в какой В-себе делается соприсутствующим с Для-себя, появляется *мир* на месте изолированных В-себе. И в этом мире возможно производить обозначения и говорить: *этот* объект — здесь, *тот* объект — там. В этом смысле, поскольку Для-себя в своем появлении в бытии делает то, что существует мир соприсутствующих, оно также заставляет появиться свое "перед" как соприсутствующее по отношению к многим В-себе в мире или, если хотите, в состоянии мира, который имеет прошлое. Таким образом, в некотором смысле Для-себя появляется как рожденное *из* мира, так как В-себе, из которого оно родилось, находится в середине мира, как соприсутствующее прошлое среди других прошлых; в мире и исходя из мира возникает Для-себя, которого прежде не было и которое родилось. Но в другом смысле именно Для-себя обеспечивает существование "перед" вообще, и в этом "перед" соприсутствующие, объединенные в единстве прошлого мира, и такие, что можно *обозначить* тот или другой среди них, говоря: *этот* объект. Нет *сначала* универсального времени, в котором появилось бы внезапно Для-себя, не имеющее еще Прошлого. Но как раз на основе *рождения*, как априорного и первоначального закона Для-себя, открывается мир с универсальным временем, в котором можно отметить момент, когда Для-себя еще не было, и момент, когда оно появляется, существующие вещи из *которых* Для-себя не рождается, и бытие, из *которого* оно рождается. Рождение есть появление абсолютного отношения Перевода в прошлое как эк-статического бытия Для-себя в В-себе. Через него появляется Прошлое Мира. К этому мы вернемся. Нам здесь достаточно отметить, что сознание, или для-себя, есть бытие, которое появляется в бытии по ту сторону невозвратимости, которой оно является, и что эта невозвратимость, поскольку она находится позади Для-себя в середине мира, и есть Прошлое. Прошлое как невозвратимое бытие, которое я имею в бытии без всякой возможности не быть им, не входит в единство "отражение-отражающее" Erlebnis, оно находится вне. Однако оно не выступает также как то, *о котором* есть сознание, в том смысле, в каком, например, воспринимаемый стул является тем, о чем есть воспринимающее сознание. В случае восприятия стула существует полагаемое, то есть постигаемое, и утверждение стула как в-себе, которым сознание не является. То, что сознание имеет в бытии в форме бытия Для-себя, есть небытие-стула. Ибо его "небытие-стула" есть, как мы увидим, в форме сознания небытия, то есть облика небытия, для свидетеля, который находится здесь, только чтобы свидетельствовать об этом небытии. Следовательно, отрицание является определенным и кон-

ституирует связь бытия между воспринимаемым объектом и Для-себя. Для-себя оказывается больше не чем иным, как этим просвечивающим Ничто, которое есть отрицание воспринимаемой вещи. Но хотя Прошлое находится *вне,* связь здесь не того же типа, так как Для-себя дается как являющееся Прошлое. Отсюда не может быть *полагания* Прошлого, так как полагают только то, чем не являются. Таким образом, в восприятии объекта Для-себя принимает себя как не являющееся объектом, в то время как в раскрытии Прошлого оно берет себя как *являющееся* Прошлым и отделенное от него только своей природой Для-себя, которое может быть лишь ничем. Следовательно, нет *положения* (thèse) о Прошлом, однако Прошлое не имманентно Для-себя. Оно преследует Для-себя в тот самый момент, в который Для-себя берет себя как не являющееся такой-то или такой-то отдельной вещью. Оно не является объектом *рассмотрения* Для-себя. Это неясный взгляд, направленный к себе по ту сторону вещи, к будущему. Прошлое как вещь, которая *есть* без ее полагания, поскольку то, что преследует, не будучи замечаемой, находится позади Для-себя, вне его тематического поля, которое находится перед ним, как то, что оно освещает. Прошлое "полагаемо напротив" Для-себя, берется как то, что Для-себя имеет в бытии, не имея возможности быть ни утверждаемым, ни отрицаемым, ни тетическим, ни усвоенным им. Это, конечно, не значит, что Прошлое не могло бы быть объектом, полагаемым для меня, ни даже то, что оно не являлось бы часто тематизированным. Но это происходит тогда, когда оно оказывается явным объектом исследования, и в этом случае Для-себя утверждается как *не являющееся* этим Прошлым, которое оно полагает. Прошлое не находится больше *позади;* оно вовсе не прекращает быть прошлым, но я сам прекращаю им *быть;* при первом способе я был своим Прошлым, не зная этого (но имея о нем сознание), при втором способе я знаю свое прошлое, но я им больше не являюсь. Как возможно, скажут, чтобы я имел сознание моего Прошлого, не полагая его? Однако Прошлое находится *здесь,* постоянно; это — сам смысл объекта, который я рассматриваю и который я уже видел, знакомые лица, которые меня окружают, начало движения, которое сейчас продолжается и о котором я не мог бы сказать, что оно круговое, если бы я сам не был в Прошлом свидетелем его начала; это — начало и трамплин для всех моих действий; это — медлительность мира, данная постоянно, позволяющая мне ориентироваться и определяться; это — я сам, поскольку я себя вижу как личность (существует также структура идти из Эго); короче говоря, это — моя случайная и беспричинная связь с миром и с собой, поскольку я его видел непрерывно как тотальную заброшенность (délaissement). Психологи называют это *знанием.* Но, кроме того, с помощью самого этого понятия они его "психологизируют"; они устраняют какой-либо метод его объяснения. Ибо Знание находится повсюду и обусловливает все, даже память; словом, интеллектуальная память предполагает знание, а что такое знание, раз под ним нужно понимать настоящий факт, как не интеллектуальная память? Это знание гибкое, намекающее, изменяющееся, накладывающее след на все наши мысли и образующее себя из множества пустых указаний, из множества обозначений, указывающих на нечто позади нас, без образа, без слов, без

положения, это и является моим конкретным Прошлым, поскольку я был, как невозвратимая глубина-позади всех моих мыслей и чувств.

Во втором измерении ничтожения Для-себя постигает себя в качестве определенного недостатка. Оно *является* этим недостатком и также *недостающим,* так как имеет в бытии то, чем оно является. Утолять жажду или быть утоляющим жажду — значит никогда не кончить утолять жажду, все еще утолять жажду по ту сторону утоления жажды, которым я являюсь. И когда "я кончил утолять жажду", я *утолил жажду;* целое ускользает в прошлое. Утоляя жажду в настоящем, я являюсь, однако, этим утоляющим жажду, которое я имею в бытии и которым я не являюсь; всякое обозначение меня самого ускользает от меня в Прошлое, если обозначение должно быть тяжелым и полным, если оно должно иметь плотность тождества. Если оно меня настигает в Настоящем, значит, оно раскалывается само на Еще-не, значит, оно обозначает меня в качестве незавершенной целостности, которая не может завершиться. Это Еще-не подтачивается ничтожащей свободой Для-себя. Оно не является только бытием-на-расстоянии; оно есть уменьшение бытия. Здесь Для-себя, которое было перед собой в первом измерении ничтожения, находится позади себя. Впереди, позади себя, но никогда *собой.* В этом состоит сам смысл двух эк-стазов — Прошлого и Будущего, и именно поэтому ценность сама по себе является по своей природе покоем в-себе, вневременностью! Вечность, которую ищет человек, не есть бесконечность длительности, это бесполезное течение после себя, за которое я сам ответствен; она есть покой в себе, вневременность абсолютного совпадения с собой.

Наконец, в третьем измерении Для-себя рассеивается в постоянное действие отражения-отражающего, ускользает от самого себя в единстве того же самого бегства. Здесь бытие находится повсюду и нигде; где бы его ни пытались схватить, оно, напротив, ускользает. Именно это кружение в лоне Для-себя является *Присутствием* к бытию.

Настоящее, Прошлое, Будущее *одновременно* рассеивают свое бытие в три измерения, Для-себя, поскольку оно ничтожится, является временным. Никакое из этих измерений не имеет онтологического приоритета над другими; никакое из них не может существовать без двух других. Во всяком случае, нужно, несмотря на все, поставить акцент на эк-стазе настоящего, а не на эк-стазе будущего, как Хайдеггер, поскольку именно открытием самому себе Для-себя *является* своим Прошлым, тем, что оно имеет в-бытии-для-себя в ничтожащем опережении, и как раз это открытие себя, что оно является недостатком и преследуется своим Будущим, то есть тем, чем оно является для себя там, на расстоянии. Настоящее не является онтологически "предшествующим" Прошлому и Будущему (оно обусловлено ими так же, как оно их обусловливает), но оно является полостью небытия, необходимой для целостной синтетической формы временности.

Таким образом, временность не есть универсальное время, содержащее все существующие вещи и, в частности, человеческие реальности. Она не является также законом развития, который накладывался бы извне на бытие. Она не есть и бытие, но внутренняя структура бытия, которое выступает своим собственным ничтожением, то есть *способом бытия,* присущим бытию-для-себя. Для-себя есть бытие, которое имеет диаспорическую форму Временности.

В) Динамика временности

Каким бы необходимым образом ни появлялось Для-себя, следуя трем измерениям временности, это не сообщает нам ничего о проблеме *длительности,* относящейся к динамике времени. На первый взгляд, проблема кажется двойственной: почему Для-себя подвергается изменению своего бытия, которое его делает *становлением* Прошлого? И почему новое Для-себя появляется ex nihilo, чтобы стать Настоящим этого Прошлого-здесь?

Эта проблема давно была заслонена концепцией человеческого бытия как *в-себе.* Главная суть кантовского опровержения идеализма Беркли и любимого аргумента Лейбница заключалась в том, что изменение предполагает само по себе постоянство. Если мы предположим, что определенное, вневременное постоянство сохраняется *в течение* времени, временность сводится к небытию не более чем к измерению и порядку изменения. Без изменения нет временности, поскольку время не может воздействовать на постоянство и тождество. Если, с другой стороны, как у Лейбница, само изменение дается как логическое объяснение отношения следствий к посылкам, то есть как развитие атрибутов постоянного субъекта, тогда больше не существует реальной временности.

Но эта концепция построена на нескольких ошибках. С самого начала существование постоянного элемента *рядом* с тем, что изменяется, не может позволить конституироваться изменению как таковому, исключая глаз свидетеля, который был бы сам объединен с тем, что изменяется, и с тем, что сохраняется. Одним словом, *единство* изменения и постоянства необходимо для конституции изменения как такового. Но само понятие единства, которым злоупотребляли Лейбниц и Кант, здесь мало что значит. Что означает это единство разнородных элементов? Не является ли оно чисто внешним присоединением? Тогда оно не имеет смысла. Необходимо, чтобы оно было единством *бытия.* Но это единство бытия сводится к требованию, чтобы постоянство *было* тем, что изменяется; и следовательно, оно по своей сущности является эк-статическим; кроме того, оно является деструктивным по отношению к постоянству и изменению как свойству *в-себе.* Нельзя говорить, что постоянство и изменение берутся здесь как феномены и имеют только *относительное* бытие; в-себе не противополагается феноменам, как и ноумену. Феномен есть в-себе, по нашему определению, когда он есть то, что есть, будь то в отношении с субъектом или другим феноменом. Более того появление *отношения* как определяющего одни феномены в связи с другими предполагает в прошлом появление эк-статического бытия, которое может быть тем, чем оно не является, чтобы основать к тому же и отношение.

Ссылка на постоянство для основания изменения является, впрочем, совершенно бесполезной. То, что хотят показать, а именно абсолютное изменение, не является, собственно говоря, больше изменением, поскольку не остается больше *ничего,* что изменяется или по отношению к чему имелось бы изменение. Но в действительности достаточно, чтобы то, что изменяется, *было бы* по способу прошедшего своего старого состояния, чтобы постоянство стало излишним; в этом случае изменение

может быть абсолютным, речь может идти о метаморфозе, которая касается всего бытия; тем не менее оно будет конституироваться как изменение по отношению к предшествующему состоянию, которым оно будет в Прошлом в модусе *"было"*. Эта связь с прошлым заменяет псевдонеобходимость постоянства, проблема длительности может и должна ставиться по поводу абсолютных изменений. Других, впрочем, и нет "в мире". До определенного порога они не существуют, этот порог — прошлое. Они простираются до целостной формы, как это показали опыты гештальтистов.

Но, кроме того, когда речь идет о человеческой реальности, то необходимо чистое и абсолютное изменение, которое очень хорошо может происходить, впрочем, без *ничего,* без того, что изменяется, и которое является самой длительностью. Даже если мы допустили бы, например, абсолютно пустое присутствие Для-себя к постоянному В-себе, как простое сознание этого Для-себя, то само существование сознания будет предполагать временность, поскольку оно будет иметь в бытии без изменения то, чем оно является, в форме "иметь бывшее". Нет, следовательно, вечности, но существует постоянная необходимость Для-себя настоящего становиться Прошлым из нового Настоящего и это на основании самого бытия сознания. И если бы нам сказали, что этот постоянный переход Настоящего в Прошлое через новое Настоящее предполагает внутреннее изменение Для-себя, мы ответили бы, что тогда как раз временность Для-себя является основанием изменения, а не изменение основывает временность. Ничто не может, однако, заслонить от нас эти проблемы, которые кажутся вначале неразрешимыми: Почему Настоящее *становится* Прошлым? Каким является новое Настоящее, тогда возникающее? Откуда идет оно и почему появляется? И отметим, как это показывает наша гипотеза "пустого" сознания, что здесь вопрос состоит не в необходимости для постоянства ниспадать от мгновения в мгновение, оставаясь вещественно постоянством, а в необходимости для бытия, каким бы оно ни было, преобразовываться сразу полностью, формой и содержанием, погружаться в Прошлое и продвигаться одновременно, ex nihilo, к Будущему.

Но существуют ли две проблемы? Рассмотрим их внимательнее. Настоящее не могло бы *проходить,* не становясь *перед* Для-себя, которое конституирует как *после*. Есть, следовательно, только один феномен: появление нового Настоящего превращает в Прошлое Настоящее, которым оно *было,* и это Превращение влечет за собой появление Для-себя, для которого это Настоящее собирается стать Прошлым. Феномен временно́го становления является глобальным изменением, поскольку Прошлое, которое не было бы Прошлым *из* ничего, не было бы больше Прошлым, потому что Настоящее должно быть необходимо Настоящим *из* этого Прошлого. Эта метаморфоза, впрочем, не касается только чистого Настоящего; предшествующее Прошлое и Будущее одинаково затронуты. Прошлое Настоящего, которое подвергалось изменению Перевода в прошлое, становится Прошлым из Прошлого, или Законченным Прошлым (Plus-que-Parfait). В том, что касается его, разнородность Настоящего и Прошлого сразу устраняется, поскольку то, что отличалось от Прошлого как Настоящее, стало Прошлым. В ходе этого

преобразования Настоящее остается Настоящим этого Прошлого, но оно становится прошлым Настоящим этого Прошлого. Это значит с самого начала, что оно является однородным с рядом Прошлого, которое исходит из него до возникновения, потом оно является больше не своим Прошлым в форме иметь в бытии, но в способе того, что имелось в бытии. Связь между Прошлым и Законченным Прошлым есть связь по способу В-себе; она появляется на основании настоящего Для-себя. Именно оно поддерживает ряд Прошлого и законченных прошлых, спаянных в единый блок.

С другой стороны, будущее, затронутое подобным образом преобразованием, не перестает быть Будущим, то есть оставаться вне Для-себя, впереди, по ту сторону бытия, но оно становится будущим Прошлого или предшествующим Будущим. Можно поддерживать два вида отношений с новым Настоящим, соответственно тому, идет ли речь о непосредственном Будущем или дальнем Будущем. В первом случае Настоящее дается как являющееся этим Будущим по отношению к Прошлому: "То, что я ожидал, вот оно". Оно является Настоящим своего Прошлого в форме предшествующего Будущего этого Прошлого. Но в то же время оно есть Для-себя как Будущее этого Прошлого; оно реализуется как Для-себя, следовательно, как не являющееся тем, чем Будущее предвещало быть. Существует раздвоение: Настоящее становится предшествующим Будущим всего Прошлого, отрицая, что оно является *этим* Будущим. И первоначальное Будущее совсем не реализуется; оно не является больше Будущим по отношению к Настоящему, не прекращая быть Будущим по отношению к Прошлому. Оно становится нереализованным Соприсутствующим Настоящему и сохраняет полную *идеальность.* "Здесь ли это, что я ожидал?" Оно остается Будущим, идеально соприсутствующим Настоящему как нереализованное Будущее Прошлого этого Настоящего.

В случае, когда Будущее удалено, оно остается Будущим по отношению к новому Настоящему, но если Настоящее не конституируется само как недостаток *этого* Будущего, то это Будущее теряет свой характер возможности. В этом случае предшествующее Будущее становится безразлично возможным по отношению к новому Настоящему и не *его* Возможным. В этом смысле оно больше не делает себя возможным, но получает бытие-в-себе как возможное. Оно становится *данным* Возможным, то есть Возможным в-себе для некоторого Для-себя, ставшего В-себе. Вчера было возможно в качестве моей Возможности уехать в будущий понедельник в деревню. Сегодня эта Возможность не является больше *моей* Возможностью. Она остается тетическим объектом моего созерцания и становится всегда будущей Возможностью, *которой я был.* Но ее единственная связь с моим Настоящим является такой, что я имею в бытии в форме "было" это Настоящее, ставшее Прошлым, в котором она не прекращала быть, по ту сторону моего Настоящего, Возможностью. Но Будущее и прошлое Настоящее затвердевают в этом В-себе на основании моего Настоящего. Таким образом, Будущее в ходе временно́го процесса переходит к в-себе, не теряя никогда своего свойства Будущего. Поскольку оно не достигается Настоящим, оно становится просто *данным* Будущим. Когда оно достигается, оно получает качество *идеальности,* но эта идеальность является идеальностью *в-себе,* посколь-

ку она представляется как *данный* недостаток *данного* прошлого, а не как недостающее, которое настоящее Для-себя имеет в бытии в форме *небытия*. Когда Будущее опережается, оно остается навсегда вне ряда Прошлых как предшествующее Будущее — предшествующее Будущее такого Прошлого, ставшее Законченным Прошлым, идеально данным Будущим как соприсутствующее Настоящему, ставшему Прошлым.

Остается исследовать превращение настоящего Для-себя в Прошлое с возникновением нового Настоящего. Ошибкой было бы думать, что происходит ликвидация предшествующего Настоящего с появлением Настоящего *в-себе*, которое удерживало бы *образ* исчезнувшего Настоящего. В определенном смысле, наверное, более правильным было бы перевернуть наши понятия, чтобы найти истину, поскольку перевод в прошлое бывшего настоящего является переходом к в-себе, в то время как появление нового настоящего является ничтожением этого в-себе. Настоящее не является новым В-себе, оно есть то, чем не является, тем, что находится по ту сторону бытия; оно есть то, о чем можно сказать "оно есть" только в Прошлом; Прошлое совсем не упраздняется; оно является тем, что становится, чем оно было; оно есть Бытие Настоящего. Наконец, как мы это уже достаточно отмечали, отношение Настоящего к Прошлому есть отношение бытия, а не представления.

Таким образом, первая черта, которая нас поражает, это овладение Для-себя Бытием заново, как если бы Для-себя не имело больше сил поддерживать свое собственное ничто. Глубокая трещина, которую Для-себя имеет в бытии, заполняется; ничто, которое должно "быть бывшим", прекращает быть. Оно исключается в той степени, в какой переходящее в прошлое Бытие-Для-себя становится *свойством* В-себе. Если я испытал какую-то печаль в прошлом, она не является больше такой, какой я ее испытывал; эта печаль не имеет больше точного измерения бытия, которое может иметь явление, делаясь своим собственным свидетелем; она есть, поскольку она была, бытие ее кажущееся, как внешняя необходимость. Прошлое является фатальностью наоборот; Для-себя может производить себя, как оно хочет, оно не может избежать необходимости быть бесповоротно новым Для-себя, таким, каким оно хотело быть. Отсюда Прошлое есть Для-себя, которое прекратило быть трансцендентным присутствием к В-себе. И в самом себе (soi lui-meme) оно погружается *в середину мира*. То, что я имею в бытии, я им являюсь как присутствие по отношению к миру, которым я не являюсь, но которым я *был*; я был этим в середине мира, так же как и вещи, в виде внутримирского существующего. Во всяком случае, этот мир, в котором Для-себя имеет в бытии то, чем оно было, не может быть тем же самым, к которому оно в настоящее время присутствует. Таким образом, конституируется Прошлое Для-себя как прошедшее присутствие по отношению к прошлому состоянию мира. Даже если мир не подвергался никакому изменению, во время того как Для-себя "переходило" от Настоящего к Прошлому, по крайней мере, он постигается как подвергнувшийся тому же самому формальному изменению, которое мы описали сейчас в глубине бытия-для-себя, изменению, которое является лишь отражением действительного внутреннего изменения сознания. Иначе говоря, Для-себя, опускающееся в Прошлое как бывшее

присутствие по отношению к бытию, ставшему в-себе, становится бытием "в-середине-мира", и мир *задерживается* в прошлом измерении, как то, в середине чего прошлое Для-себя пребывает в себе. Как Сирена, человеческое туловище которой заканчивается рыбьим хвостом, внемирское Для-себя заканчивается позади себя *вещью в мире*. Я раздражителен, меланхоличен, у меня Эдипов комплекс или постоянно комплекс неполноценности, но в прошлом, в форме "был", в середине мира, так же, как я чиновник, или однорукий, или пролетарий. Мир окружает меня в прошлом, и я теряюсь в универсальном детерминизме, но я радикально трансцендирую свое прошлое к будущему в той самой степени, в какой я им "был".

Для-себя, выразившее все свое ничто, захватывается В-себе и растворяется в мире — таково Прошлое, которое я имею в бытии, таково превращение Для-себя. Но это превращение производится в единстве с появлением Для-себя, которое ничтожится как Присутствие по отношению к миру и которое имеет в бытии Прошлое, которое оно трансцендирует. Каков смысл этого появления? Следует остерегаться видеть здесь появление нового бытия. Все проходит так, как если бы Настоящее было постоянной дырой бытия, сразу же заполняемой и постоянно возобновляемой, как если бы Настоящее было непрерывным бегством от приклеивания к "в-себе", угрожающим ему до окончательной победы в-себе, увлекающим его в Прошлое, не являющееся больше прошлым никакого Для-себя. Именно смерть является этой победой, так как смерть есть радикальная остановка Временности через перевод в прошлое всей системы или, если угодно, захват человеческой Целостности посредством В-себе.

Как мы можем *прояснить* этот динамический характер временности? Если он совсем не является — а мы надеемся, что показали это, — случайным свойством, которое добавляется к бытию-для-себя, то нужно уметь показать, что его динамика оказывается сущностной структурой для-себя, понимаемого как бытие, которое имеет в бытии свое собственное ничто. Мы, кажется, снова находимся в начале нашего пути.

Но истина в том, что не существует проблемы. Если мы думали встретить ее здесь, то именно потому, что, несмотря на наши попытки мыслить для-себя как таковое, мы не смогли воспрепятствовать затвердеванию его в-себе. Значит, если мы начинаем из в-себе, появление изменения может создать проблему: если в-себе является тем, что оно есть, как может оно больше не быть? Но если, напротив, начинают с адекватного понимания для-себя, то нет больше изменения, которое следовало бы объяснить; это было бы скорее постоянство, если бы оно могло существовать. В самом деле, если мы рассматриваем наше описание *порядка* времени вне всего того, что могло бы прийти к нему из его течения, оно явно показывает, что временность, сведенная к ее порядку, тотчас становилась бы временностью *в-себе*. Эк-статическое свойство временного бытия не изменило бы здесь ничего, поскольку это свойство опять находится в прошлом не как конститутивное для-себя, но как качество, поддерживаемое в-себе. В самом деле, если мы рассматриваем Будущее как оно есть — просто Будущее для-себя, являющееся для-себя

из определенного прошлого, и считаем, что изменение — это новая проблема по отношению к описанию временности как таковой, мы придаем Будущему, понимаемому как *это* Будущее, мгновенную неподвижность, мы делаем из для-себя застывшее свойство, которое можно указать; совокупность, наконец, станет *сделанной* целостностью, будущее и прошлое ограничат для-себя и конституируют его данными границами. Совокупность как временность, которая *есть,* оказывается окаменевшей вокруг твердого ядра, которым является настоящий момент для-себя, и тогда возникает проблема объяснить, как из этого момента может возникнуть другой момент с его кортежем прошлого и будущего. Мы избежали теории мгновенности в той мере, в какой мгновение было бы единственной реальностью в себе, ограниченной посредством ничто будущего и ничто прошлого, но мы опять стоим на ее почве, допуская неявно последовательность временны́х целостностей, каждая из которых сосредоточивалась бы вокруг одного мгновения. Одним словом, мы наделили мгновение эк-статическими измерениями, но тем не менее мы его не ликвидировали, а это означает, что мы поддерживаем временну́ю целостность посредством вневременного; время, если оно *есть,* снова становится сновидением.

Но изменение принадлежит естественно для-себя, поскольку это для-себя является спонтанностью. Спонтанность, о которой можно было бы сказать, что она *есть,* или просто: *эта* спонтанность должна определяться посредством самой себя, то есть чтобы она была бы основанием не только своего ничто бытия, но также своего бытия и одновременно бытие охватывало бы ее, чтобы закрепить в данном. Спонтанность, полагающая себя как спонтанность, обязана сразу отказаться от того, что она полагает, иначе ее бытие стало бы приобретенным, и значит, на основании приобретения она увековечивалась бы в бытии. И сам этот отказ есть приобретение, от которого она должна отказаться под угрозой попасть в ловушку инертного продолжения своего существования. Скажут, что эти понятия продолжения и приобретения уже предполагают временность, и это верно. Но как раз спонтанность сама конституирует приобретение через отказ и отказ через приобретение, так как она не может существовать, не темпорализуясь. Ее собственная природа отказывается использовать приобретение, которое она конституирует, реализуясь как спонтанность. Невозможно иначе понять спонтанность, разве что сжать ее в мгновение и этим самым закрепить ее в-себе, то есть предположить трансцендентное время. Напрасно будут возражать нам, что мы не можем ничего мыслить иначе, как во временно́й форме, и что наше изложение содержит логическую ошибку, поскольку мы темпорализуем бытие, чтобы немного позже вывести оттуда время; напрасно будут напоминать нам места из *"Критики"**, где Кант показывает, что вневременна́я спонтанность немыслима, но непротиворечива. Нам кажется, наоборот, что о спонтанности, которая не убегала бы сама от себя и которая не убегала бы от самого этого бегства, можно было бы сказать: она есть то, что оставалось бы заключенным в неизменном виде и было бы как раз противоречием, что уравнивалось бы в конечном счете с отдельной положительной сущностью, вечным субъектом, который никогда не является предикатом.

И именно ее характер спонтанности конституирует саму необратимость изменений, поскольку лишь только она появляется, то как раз с тем, чтобы от себя отказаться, и порядок "полагание-отказ" не может быть перевернут. В самом деле, сама позиция заканчивается отказом, никогда не достигая положительной полноты, иначе она исчерпалась бы в мгновенном в-себе и только через *отказ* она переходит к бытию в целостности своего осуществления. Единый ряд "приобретения-отказов" имеет, впрочем, онтологический приоритет над *изменением*, так как изменение является просто отношением вещественных содержаний ряда. Итак, мы показали саму необратимость темпорализации[1] как необходимой в полностью пустой и априорной форме спонтанности.

Мы изложили наш тезис, используя понятие спонтанности, которое, как нам казалось, более знакомо читателям. Но сейчас мы можем рассмотреть снова эти идеи в перспективе для-себя и в нашей собственной терминологии. Для-себя, которое не длилось бы, оставалось бы, несомненно, отрицанием трансцендентного в-себе и ничтожением своего собственного бытия в форме "отражение-отражающее". Но это ничтожение стало бы *данным*, то есть оно приобрело бы случайность в-себе, и для-себя перестало бы быть основанием своего собственного ничто; оно не было бы больше ничем, как имеющимся в бытии, но в ничтожащем единстве пары отражение-отражающее оно *было бы*. Бегство для-себя является отказом от случайности посредством самого действия, которое конституирует его как являющееся основанием своего ничто. Но это бегство конституирует как раз в случайности то, что избегается; бегущее для-себя остается на месте. Оно не может исчезнуть, поскольку я им *являюсь*, но оно не может также быть в качестве основания своего собственного ничто; поскольку оно может быть только в бегстве, оно *осуществляется*. То, что нужно для-себя как присутствию к..., нужно, естественно, также и целостности темпорализации. Эта целостность никогда *не является* завершенной, она есть целостность, которая отрицается и бежит от себя; она является отрывом от себя в единстве того же самого появления — неуловимой целостностью, которая в момент, где она дается, уже находится по ту сторону этого своего данного.

Таким образом, время сознания и является человеческой реальностью, которая темпорализуется как целостность и является сама собственной незавершенностью; она есть ничто, проникающее в целостность как фермент распадения последней. Эта целостность, которая стремится к себе и сразу же отказывается от себя, не может найти в себе никакой границы своему возвышению, поскольку она есть собственное возвышение, возвышает себя к себе самой и ни в коем случае не может существовать в границах мгновения. Никогда не существует мгновения, когда можно было бы утверждать, что для-себя есть, поскольку для-себя как раз никогда нет. И временность, напротив, вся темпорализуется как отказ от мгновения.

---

[1] У Сартра здесь стоит слово "temporisation", что означает "промедление, выжидание", но, по всей вероятности, это опечатка. — *Ред.*

3. Первоначальная временность и психическая временность: рефлексия

Для-себя длится в форме нететического (неполагаемого) сознания длительности (о длительности). Но я могу "чувствовать время, которое течет", и постигать себя самого как единство последовательности. В этом случае я имею сознание длительности. Это сознание тетическое и очень похожее на познание, так же как длительность, которая темпорализуется под моим взглядом, достаточно родственная объекту познания. Какое отношение может существовать между первоначальной временностью и этой психической временностью, которую я встречаю, как только я постигаю себя "в длительности"? Эта проблема подводит нас сразу же к другой; ибо сознание длительности есть сознание сознания, которое длится; следовательно, постановка вопроса о природе и правах этого тетического сознания длительности сводится к постановке вопроса о природе и правах рефлексии. Именно в рефлексии, в самом деле, временность появляется в форме психической длительности и все процессы психической длительности принадлежат к отражающему сознанию. Однако перед тем как мы себя спросим, как психическая длительность может конституироваться в качестве имманентного объекта рефлексии, мы должны попытаться ответить на предварительный вопрос: как возможна рефлексия для бытия, которое может быть только в прошлом? Рефлексия представляет собой, по Декарту и Гуссерлю, форму привилегированной интуиции, поскольку она постигает сознание в акте мгновенной и настоящей имманентности. Сохранит ли она свою достоверность, если бытие, которое она должна познать, является *прошлым* по отношению к ней? И если вся наша онтология имеет свое основание в рефлексивном опыте, не рискует ли она потерять все свои права? Но есть ли в самом деле прошлое бытие, которое должно стать объектом рефлексивных сознаний? И сама рефлексия, если она является для-себя, должна ли она ограничиться существованием и мгновенной достоверностью? Мы это можем решить, только если обратимся к рефлексивному феномену, чтобы определить его структуру.

Рефлексия — это и есть для-себя, когда оно осознает само себя. Так как для-себя есть уже нететическое сознание себя, то имеют обыкновение представлять рефлексию как новое сознание, внезапно появившееся, направленное на живое и отражающее сознание в симбиозе с ним. Здесь встречаются со старой idea ideae Спинозы.

Но, кроме того, что трудно объяснить появление ex nihilo рефлексивного сознания, совсем невозможно представить его абсолютное единство с отражающим сознанием, единство, которое только и делает понятным права и достоверность рефлексивной интуиции. Мы не могли бы, в самом деле, определить здесь esse отражающего как percipi, поскольку как раз его бытие является таким, что оно не нуждается в восприятии, чтобы существовать. И его первое отношение с рефлексией не может быть единым отношением представления к мыслящему субъекту. Если познаваемое существующее должно иметь то же самое достоинство бытия, что и познающее существующее, то это значит в итоге, что нужно

описывать отношение этих двух существующих с позиции наивного реализма. Но как раз здесь мы сталкиваемся с огромной трудностью реализма: как два существующих, полностью изолированных, независимых и лишенных той достаточности бытия, которую немцы называют "Selbstständigkeit", могут вступить в отношения между собой, и в особенности это касается внутренних отношений, называемых познанием? Если мы с самого *начала* будем понимать рефлексию как автономное сознание, мы *никогда* не сможем ее объединить потом с отражающим сознанием. Они будут всегда двумя существующими, и если, сверх ожидания, рефлексивное сознание смогло быть сознанием отражающего сознания, это была бы только *внешняя* связь между двумя сознаниями; самое большее мы могли бы вообразить, что рефлексия, изолированная в себе, обладает как бы образом отражающего сознания, и мы погрузились бы в идеализм; рефлексивное сознание и, в особенности, cogito потеряли бы свою достоверность и получили бы вместо этого только некоторую вероятность, впрочем, плохо определимую. Следовательно, необходимо, чтобы рефлексия соединялась бы посредством связи бытия с отражением, чтобы рефлексивное сознание *являлось* отражающим сознанием.

Но, с другой стороны, здесь не может быть вопроса о полном отождествлении рефлексивного с отражающим, отождествлении, которое сразу ликвидировало бы феномен рефлексии, оставляя существующим только призрачный дуализм "отражение-отражающее". Мы встречали здесь не раз этот тип бытия, который определяет для-себя; рефлексия требует, если она должна быть аподиктической очевидностью, чтобы рефлексивное *являлось* отражающим. Но в той степени, в какой рефлексивное является *познанием,* нужно, чтобы отражающее являлось *объектом* для рефлексивного, что предполагает разделение бытия. Таким образом, необходимо сразу, чтобы рефлексивное одновременно являлось и не являлось отражающим. Эту онтологическую структуру мы уже открыли в середине для-себя. Но она тогда совсем не имела того же значения. В самом деле, она предполагала в двух членах намечаемой двойственности "отражаемое и отражающее" радикальную "Unselbstständigkeit", то есть такую неспособность полагаться раздельно, что двойственность оставалась постоянно исчезающей и каждый член, полагаясь для другого, *становится* другим. Но в случае рефлексии дело обстоит несколько по-другому, так как отражающее "отражение-отражающее" существует для рефлексивного "отражения-отражающего". Иначе говоря, отражающее есть *явление* для рефлексивного, не прекращая при этом быть своим свидетелем, и рефлексивное является *свидетелем* отражающего, не переставая быть самому себе явлением. Значит, отражающее, *поскольку* оно отражается в себе, есть явление для рефлексивного, и рефлексивное может быть свидетелем, только поскольку оно является сознанием бытия, то есть в той степени, в какой этот свидетель есть отражение для отражающего, он им также является. Отражающее и рефлексивное имеют тенденцию к Selbstständigkeit, и разделяющее их *ничто* разделяет их более глубоко, чем ничто для-себя разделяет отражение от отражающего. Только нужно отметить две вещи: 1) рефлексия как свидетель может иметь свое бытие свидетеля только в явлении и через явление, то есть она глубоко задета в своем бытии своей рефлексивнос-

тью и, как таковая, не может никогда достигнуть Selbstständigkeit, которую она имеет в виду, поскольку принимает свое бытие из своей функции и свою функцию отражающего для-себя; 2) отражающее глубоко изменяется посредством рефлексии в том смысле, что оно является сознанием себя как сознание, отражающее тот или иной трансцендентный феномен. Оно знает себя рассматриваемым; его можно лучше сравнить (если использовать наглядный образ) с человеком, который пишет, склоненный над столом, и, полностью занимаясь письмом, знает, что за ним кто-то наблюдает, располагаясь позади него. Он имеет, следовательно, в некотором роде сознание самого себя как имеющего *внешнее* или, скорее, набросок *внешнего,* то есть он сам становится объектом для..., так что его смысл отражающего неотделим от рефлексивного, существует там, на расстоянии от него в сознании, которое его отражает. В этом смысле он не обладает больше Selbstständigkeit как рефлексия самого себя. Гуссерль говорит нам, что отражающее "дается как бывшее здесь перед рефлексией". Но мы не должны обманываться. Selbstständigkeit нерефлексирующего сознания, поскольку оно не является отражающим по отношению ко всякой возможной рефлексии, не переходит в феномен рефлексии как раз потому, что феномен теряет свое свойство нерефлексирующего. Стать рефлексируемым для сознания — значит подвергнуться глубокому преобразованию в своем бытии и потерять именно Selbstständigkeit, которым оно обладало как квазицелостность "отражаемое-отражающее". Наконец, в той степени, в какой ничто отделяет отражающее от рефлексивного, это ничто, которое не может заимствовать свое бытие из самого себя, должно "быть бывшим". Мы понимаем под этим, что только структура единого бытия может быть своим собственным ничто в форме *иметь в бытии.*В самом деле, ни рефлексивное, ни отражающее не могут декретировать это отделяющее ничто. Но рефлексия есть *бытие* в качестве неотражающего для-себя, однако не добавление бытия, *бытие, которое имеет в бытии свое собственное ничто;* это не появление нового сознания, направленного к для-себя, это — внутриструктурное преобразование, которое реализует для-себя в себе; словом, для-себя, которое делает себя существующим в форме рефлексивно-отражающего, вместо того чтобы быть просто в форме отражение-отражающее; это новый способ бытия, оставляющий, впрочем, существовать форму отражение-отражающее в виде внутренней первичной структуры. Кто мыслит обо мне, не есть какой-то чистый вневременной взгляд — это я сам, который длится, будучи включенным в кругооборот моей самости, находясь под угрозой в мире, со своей историчностью. Просто эта историчность, и это бытие-в-мире, и круговорот самости, это для-себя, которыми я являюсь, живут в форме рефлексивного раздвоения (dédoublement).

Как мы видели, рефлексивное отделено от отражающего посредством ничто. Таким образом, феномен рефлексии есть ничтожение для-себя, которое приходит к нему не извне, но которое оно *имеет в бытии.* Откуда может приходить это более совершенное ничтожение? Какой может быть здесь мотивация?

В появлении для-себя как присутствия по отношеию к бытию существует первоначальный разброс: для-себя теряется во внешнем,

возле в-себе и в трех временных эк-стазах. Оно находится вне себя и в самой глубине себя. Это бытие-для-себя эк-статическое, поскольку оно должно искать свое бытие в другом месте, в отражающем, если оно делается отражением, в отражении, если оно полагает себя как отражающее. Появление для-себя утверждает поражение в-себе, которое не смогло быть своим основанием. Рефлексия остается постоянной возможностью для-себя в качестве попытки возвращения бытия. Посредством рефлексии для-себя, которое теряется вне себя, пытается интериоризироваться в свое собственное бытие; это и есть второе усилие, чтобы основать себя; речь идет для него о том, чтобы *быть самим собой, тем, чем оно является.* Если, в самом деле, квазидвойственность отражения-отражающего была объединена в целостность для свидетеля, которым была бы она сама, она была бы в своих собственных глазах тем, что она есть. Речь идет, короче говоря, о том, чтобы преодолеть бытие, которое убегает, являясь тем, что оно есть в форме небытия, и которое течет, являясь своим собственным течением, ускользающим из своих собственных рук, делая его *данным,* которое, наконец, *есть* то, чем оно является. Речь идет о том, чтобы объединить в единстве одного взгляда эту незавершенную целостность, которая не завершена, поскольку она для себя является собственной незавершенностью; чтобы избежать сферы постоянной отсылки, которая имеет в своем бытии отсылку, и как раз потому, что избегают цепей этой отсылки; чтобы *сделать из последней бытие* в качестве *видимой* отсылки, то есть в качестве отсылки, которая есть то, чем она является. Но в то же время нужно, чтобы это бытие, которое берется и основывается как данное, то есть придает себе случайность бытия, чтобы ее спасти, основывая, являлось само тем, что оно берет и основывает, что оно спасает от эк-статического распыления. Мотивация рефлексии состоит в одновременной двойственной попытке объективации и интериоризации. Быть в самом себе как объект-в-себе в абсолютном единстве интериоризации — вот то, что бытие-рефлексия имеет в бытии.

Это усилие с целью быть самому себе собственным основанием, принять и управлять своим собственным бегством внутрь, *быть*, наконец, этим бегством, вместо того чтобы темпорализовать его как бегство, которое бежит от себя, должно закончиться поражением, и именно это поражение есть рефлексия. В самом деле, это бытие, которое теряется, есть *оно само,* которое нужно снова взять, и оно должно быть этим взятием в форме бытия, являющимся его бытием, то есть в форме для-себя, следовательно, бегства. Именно для-себя *в качестве для-себя* будет пытаться быть тем, чем оно является, или, если хотите, оно будет *для себя* тем, что оно есть-для-себя. Таким образом, рефлексия, или попытка снова взять для-себя возвращением к себе, приводит к появлению для-себя для него же. Бытие, которое хочет основаться в бытии, само является только основанием собственного ничто. Совокупность остается, однако, ничтожимой в-себе. В то же время возвращение бытия к себе может только обнаружить *расстояние* между тем, что возвращается, и тем, к чему есть возвращение. Это возвращение к себе является отрывом от себя, чтобы возвратиться. Именно это возвращение выявляет рефлексивное ничто. Ибо необходимость структуры для-себя требует,

чтобы оно могло быть возобновлено в своем бытии только посредством бытия, которое существует само вне формы для-себя. Таким образом, бытие, которое производит возврат, должно конституироваться в форме для-себя, и бытие, которое должно быть взято, должно существовать как для-себя. В этих двух существованиях должно быть *то же самое бытие,* но как раз поскольку оно снова берет *себя,* оно производит существование между собой и собой, в единстве бытия, абсолютного расстояния. Этот феномен рефлексии есть постоянная возможность для-себя, поскольку рефлексивное разделение пребывает потенциально в отражающем для-себя: в самом деле, достаточно, чтобы отражающее для-себя расположилось *для-него* как свидетеля об отражении и чтобы для-себя отражение расположилось *для-него* в качестве отражения этого отражающего... Таким образом, рефлексия как усилие возвратить для-себя посредством для-себя, которым оно является в форме небытия, есть промежуточная стадия ничтожения между существованием просто для-себя и существованием *для другого* как действие возврата для-себя посредством для-себя, которым оно не является в форме небытия[1].

Может ли таким образом описанная рефлексия быть ограниченной в своих правах и в своей значимости в силу того факта, что для-себя темпорализуется? Мы этого не думаем.

Нужно различать два рода рефлексии, если мы хотим понять рефлексивный феномен в его отношении с временностью; рефлексия может быть чистой или нечистой. Чистая рефлексия, простое присутствие рефлексивного для-себя в отношении к отражающему для-себя, есть одновременно первоначальная форма рефлексии и ее идеальная форма, рефлексия, на основании которой появляется нечистая рефлексия, такая, которая никогда вначале не *дана,* которую нужно получить через определенного рода катарсис. Рефлексия нечистая, или сопричастная, о которой мы будем говорить далее, включает чистую рефлексию, но превосходит ее, поскольку она дальше расширяет свои претензии.

Какими являются функции и права чистой рефлексии в очевидности? Очевидно, что рефлексивное *есть* отражающее. Исходя из этого, мы не имели бы никакого средства узаконить рефлексию. Но рефлексивное *является* отражающим в полной имманентности, хотя в форме "небытия-в-себе". Как раз это хорошо показывает тот факт, что отражающее представляет для рефлексии не совсем объект, а *квазиобъект.* В самом деле, отражающее сознание дается только как *внешнее* рефлексии, то есть как бытие, по отношению к которому можно "встать на точку зрения", реализовать отход, увеличить или уменьшить расстояние, его отделяющее. Чтобы отражающее сознание "рассматривалось извне" и чтобы рефлексия могла ориентироваться по отношению к нему, нужно, чтобы рефлексивное не было бы отражающим в форме небытия того, чем оно не является; это разделение будет реализовано только в существовании *для другого.* Рефлексия является познанием, в этом нет сомне-

---

[1] Мы снова встречаем здесь это "разделение равного самому себе", которое Гегель считал сущностью сознания. Но это разделение, вместо того чтобы вести, как в "Феноменологии духа", к более высокой интеграции, только заставляет рыть более глубоко и более бесповоротно ничто, которое отделяет сознание от себя. Сознание является гегелевским, но это самая его большая иллюзия.

ния; она наделена полагающим свойством; она утверждает отражающее сознание. Но всякое утверждение, как мы это увидим, обусловлено отрицанием: утверждать *этот* объект — значит одновременно отрицать, что я являюсь этим объектом. Знать — значит *делаться* другим. Итак, именно рефлексивное не может делаться совсем другим, нежели отражающим, поскольку оно *является-для-бытия* отражающим. Его утверждение останавливается на дороге, так как его отрицание не реализуется полностью. Оно, следовательно, не отделяется совсем от отражающего и не может охватить его "с точки зрения". Его познание является целостным — это молниеносная интуиция и без выделения, без пункта отправления и прибытия. Все дается сразу в виде абсолютной близости. Все то, что мы обычно называем *"знать"*, предполагает выпуклости, поверхности, порядок, иерархию. Даже математические сущности открываются нам с ориентацией на другие истины, определенные следствия; они никогда не раскрываются со всеми их свойствами сразу. Но рефлексия, дающая нам отражающее не как данное, но как бытие, которое мы имеем в бытии, в неотчетливости, без точки зрения, является знанием, перегруженным собой, и без разъяснения. В то же время она никогда не удивляет сама по себе, она ничего нам не *сообщает*, она только *полагает*. В познании трансцендентного объекта, в самом деле, налицо *раскрытие* объекта, и раскрываемый объект может нас разочаровать или удивить. Но в рефлексивном раскрытии существует положение бытия, которое уже было раскрытием в своем бытии. Рефлексия ограничивается тем, что делает существующим для себя это раскрытие; раскрываемое бытие открывается не как данное, но со свойством "уже раскрытого". Рефлексия является скорее узнаванием, чем просто познанием. Она предполагает дорефлексивное понимание того, что она хочет восстановить как первоначальную мотивацию восстановления.

Но если рефлексивное *есть* отражающее, если это единство бытия основывает и ограничивает права рефлексии, нужно добавить, что само отражающее *есть* свое прошлое и свое будущее. Не следует, однако, сомневаться, что рефлексивное, хотя и постоянно переполнено целостностью отражающего, каким оно является в форме небытия, распространяет свои права аподиктичности на саму эту целостность, которой оно является. Таким образом, рефлексивное завоевание Декарта, cogito, не должно быть ограничено бесконечно малым мгновением. Отсюда можно, впрочем, заключить, что *мышление* является актом, включающим прошлое и предначертывающим себя посредством будущего. *Я сомневаюсь*, следовательно, я есть, говорит Декарт. Но что осталось бы от методического сомнения, если бы его смогли ограничить мгновением? Приостановка суждения, может быть. Но приостановка суждения не является сомнением, она является в нем только необходимой структурой. Чтобы было сомнение, необходимо, чтобы эта приостановка была бы мотивирована недостаточностью оснований утверждать или отрицать то, что направляет к прошлому, и чтобы она была свободно удерживаема до включения новых элементов, а это уже является проектом будущего. Сомнение появляется на основе доонтологического понимания *знания* и требований, касающихся истины. Это понимание и эти требования, дающие сомнению все его значение, включают целостность

человеческой реальности и ее бытия в мире; они предполагают существование *объекта* познания и сомнения, то есть трансцендентное постоянство в универсальном времени; следовательно, сомневаются именно в последовательном *поведении,* которое представляет собой один из способов бытия-в-мире человеческой реальности. Открыть себя, сомневаясь, — значит уже быть впереди самого себя в будущем, содержащем цель, а также это означает прекращение сомнения, находящегося позади себя в прошлом, содержащем конституирующие мотивации сомнения и их фаз, вне себя, в мире как присутствие по отношению к объекту, в отношении которого сомневаются. Те же самые замечания применимы к любой рефлексивной констатации: я читаю, я мечтаю, я воспринимаю, я действую. Или они должны привести нас к отказу от аподиктической очевидности в рефлексии: тогда первоначальное познание, которое я имею о себе, станет лишь вероятным, и само мое существование окажется только вероятностью, поскольку мое бытие-в-мгновение не есть бытие, иначе нужно распространить права рефлексии на человеческую целостность, то есть на прошлое, на будущее, на присутствие, на объект. Итак, если мы правильно рассуждаем, рефлексия есть для-себя, стремящееся вновь овладеть собой в качестве постоянно незавершенной целостности. Это утверждение раскрытия бытия, которое есть в себе свое собственное раскрытие. Из темпорализации для-себя следует: 1) что рефлексия как способ бытия для-себя должна быть темпорализацией и что она сама является своим прошлым и своим будущим; 2) что она распространяет, по своей природе, права и достоверность на возможности, которыми я *являюсь,* и на прошлое, которым я *был.* Рефлексивное не познается мгновенным отражающим, но и само оно не есть мгновение. Это не означает, что рефлексивное знакомо *со* своим будущим, будущим отражающего, *со* своим прошлым, прошлым сознания, которое нужно знать. Напротив, посредством будущего и прошлого различаются рефлексивное и отражающее в единстве своего бытия. В самом деле, будущее рефлексивного является совокупностью собственных возможностей, которые рефлексивное имеет в бытии как рефлексивное. Как таковое, оно не может охватить сознание отражающего будущего. Те же самые замечания будут иметь значение для рефлексивного прошлого, хотя последнее основывается, в конечном счете, в первоначальном прошлом для-себя. Но рефлексия, если она берет свое значение из своего будущего и своего прошлого, есть уже в качестве бегущего присутствие к бегу, эк-статически основательно поглощена этим бегом. Иначе говоря, для-себя делающее себя существующим в форме рефлексивного раздвоения, как для-себя обретает свой смысл из своих возможностей и своего будущего (в этом смысле рефлексия является диаспорическим феноменом), но как *присутствие по отношению к себе* оно является присутствующим настоящим по отношению ко всем своим эк-статическим измерениям. Остается объяснить, скажут нам, почему эта так называемая аподиктическая рефлексия может совершить столько ошибок, касающихся как раз этого прошлого, на познание которого вы даете ей право. Я отвечаю, что она не совершает никакой ошибки точно в той степени, в какой она постигает прошлое как то, что преследует настоящее в нететической форме. Когда я говорю: "Я читаю, я сомневаюсь,

я надеюсь" и т. д., я перегружен, как мы показали, издалека своим настоящим, уходящим в прошлое. Итак, ни в каком из этих случаев я не могу ошибиться. Аподиктичность рефлексии не сомневается в той степени, в какой она постигает прошлое именно таким, каким оно выступает для отражающего сознания, которое имеет в бытии. Если, с другой стороны, я могу совершить некоторую ошибку, вспоминая в рефлексивной форме мои чувства или мои прошлые идеи, то я нахожусь в плоскости памяти; в этот самый момент-здесь я не *являюсь* больше своим прошлым, но я его тематизирую. Тогда мы не имеем больше дела с рефлексивным актом.

Таким образом, рефлексия есть сознание *трех* эк-статических измерений. Она есть нететическое сознание течения и тетическое сознание длительности. Для нее прошлое и настоящее отражающего существуют как *квазивнешние* в том смысле, что они удерживаются в единстве не только для-себя, которое исчерпывает их бытие, имея в бытии, но также *для* некоторого для-себя, которое отделено от них посредством ничто; они существуют для для-себя, которое, хотя и находится с ними в единстве бытия, не имеет в бытии их бытия. Посредством рефлексии течение времени также стремится к *бытию* как набрасываемое в имманентности внешнее. Но чистая рефлексия открывает еще временность только в ее первоначальной несубстанциальности, в ее отрицании бытия в-себе; она открывает возможности *в качестве возможностей,* облегченных свободой для-себя; она открывает настоящее как трансцендентное и, если прошлое появляется как в-себе, оно еще является на основании присутствия. Наконец, она открывает для-себя в его распадающейся целостности как несравнимую индивидуальность, которой *является* она сама в модусе иметь в бытии; она открывает его как "отражающее" по преимуществу бытие, являющееся всегда как *себя* и выступающее как "себя" на расстоянии от самого себя, в будущем, в прошлом, в мире. Рефлексия постигает, следовательно, временность, поскольку она открывается как способ уникального и несравнимого бытия самости, то есть как историчность.

Но психологическая длительность, которую мы познаем и используем ежедневно как последовательность организованных временных форм, противоположна историчности. В самом деле, она является конкретной цепью психических единиц течения. Например, эта радость представляет организованную форму, появившуюся после печали, перед которой было то унижение, которое я испытал вчера. Как раз между этими единицами течения, свойствами, состояниями, действиями устанавливаются обычно отношения "перед" и "после", и эти единицы могут даже служить для *датирования*. Таким образом, рефлексивное сознание человека-в-мире находится в своем ежедневном существовании напротив психических объектов, которые являются тем, чем они являются, которые обнаруживаются на непрерывной нити нашей временности, как рисунки и сюжеты на стенном ковре, и следуют друг за другом, подобно вещам мира в универсальном времени, то есть заменяя друг друга и удерживая среди них чисто внешние отношения последовательности. Говорят о радости, которую я *имею* или *имел,* говорят, что это именно *моя* радость, как если бы я был ее поддержкой, и что она отделялась бы от меня как конечные модусы у Спинозы отделяются на основе атрибута. Говорят даже, что я *испытываю* эту радость, как если бы она собиралась запечат-

леться как печать на ткани моей темпорализации или, еще лучше, как если бы присутствие во мне этих чувств, этих идей, этих состояний было видом *посещения*. Мы не можем назвать иллюзией эту психическую длительность, конституируемую конкретным протеканием автономных организаций, то есть, в сущности, посредством последовательности психических *фактов, фактов* сознания: в самом деле, именно их реальность становится объектом психологии; практически как раз на уровне психического факта устанавливаются конкретные отношения между людьми, притязания, ревность, ожесточенность, внушения, хитрости, борьба и т. д. Однако немыслимо, чтобы неотражающее для-себя, которое историзируется в своем появлении, *являлось бы само* этими свойствами, этими состояниями и этими действиями. Единство его бытия провалилось бы в многообразие существующих вещей, внешних друг к другу; онтологическая проблема временности возникла бы снова, и на этот раз мы были бы лишены средств решить ее, так как, если возможно для-себя быть своим собственным прошлым, было бы абсурдным требовать от моей радости, чтобы она была бы печалью, которая ей предшествовала, даже в форме "небытия". Психологи лишь слабо изображают это эк-статическое существование, когда утверждают, что психические факты относительны друг другу и что услышанный удар грома после долгой тишины воспринимается как "удар-грома-после-длительной-тишины". Это наблюдение сделано вполне хорошо, но они запретили себе объяснять эту относительность в последовательности, устранив в ней всякое онтологическое основание. В действительности, если постигают для-себя в его историчности, психическая длительность исчезает; состояния, свойства и действия пропадают, чтобы освободить место бытию-для-себя как таковому, являющемуся единственной индивидуальностью, процессы историоризации которой неразделимы. Это оно течет, называется из основы будущего, наливается тяжестью из прошлого, каким оно было; это оно делает исторической свою самость, и мы знаем, что оно есть в виде первичного, или неотражающего, способа сознания мира, а не себя. Таким образом, свойства, состояния не могут быть существующими вещами в его бытии (в смысле, в котором единство протекания *радости* было бы "содержанием" или "фактом" сознания); в нем существуют только внутренние не полагаемые окраски, являющиеся не чем иным, как им самим, поскольку оно есть для-себя и не может быть понято вне себя.

И вот мы находимся в присутствии двух временностей: первоначальной временности, темпорализацией которой мы *являемся*, и психической временности, которая появляется сразу как не совместимая со способом нашего бытия и как интерсубъективная реальность, предмет науки, цель человеческих действий (в том смысле, например, в котором я привожу все в действие, чтобы "заставить себя полюбить" Анну, чтобы она *"дала мне любовь"*). Эта психическая временность, очевидно *производная*, не может происходить прямо из первоначальной временности; последняя не конституирует ничего другого, кроме себя. Что касается временности психической, она не может *себя* конституировать, так как является только последовательным порядком фактов. Впрочем, психическая временность не может появиться в неотражающем для-себя, которое явля-

ется чистым эк-статическим присутствием к миру; как раз в рефлексии она открывается, именно рефлексия должна ее конституировать. Но как может это сделать рефлексия, если она является простым открытием историчности, какова она есть?

Именно здесь нужно отличать чистую рефлексию от нечистой, или конституирующей, рефлексии, так как именно нечистая рефлексия конституирует последовательность психических фактов, или *психическое*. И то, что дается первично в повседневной жизни, и есть нечистая, или конституирующая, рефлексия, хотя она включает в себя чистую рефлексию как свою первоначальную структуру. Но последняя может быть достигнута только вследствие преобразования, которое она проводит над собой в форме катарсиса. Здесь не место описывать мотивацию и структуру этого катарсиса. Для нас здесь важно описание нечистой рефлексии, поскольку она является конституцией и раскрытием психической временности.

Рефлексия, как мы видели, является типом бытия, где для-себя есть, чтобы быть в самом себе тем, чем оно является. Следовательно, рефлексия не есть своенравное появление в чистом безразличии бытия; но она производится в перспективе некоторого *"для"*. Мы видели здесь также, что для-себя есть бытие, которое в своем бытии является основанием определенного "для". Значение рефлексии, стало быть, есть ее бытие-для. В особенности рефлексивное есть отражающее, ничтожащее само себя, *для* того чтобы вернуть себя. В этом смысле рефлексивное, поскольку оно имеет в бытии отражающее, ускользает от для-себя, которым оно является в форме "иметь в бытии". Но если бы это было только то, чтобы быть отражающим, которое оно имеет в бытии, оно ускользало бы от для-себя, чтобы снова его найти; повсюду и некоторым образом, каким оно действует, для-себя осуждено быть-для-себя. Именно здесь это и открывает чистая рефлексия. Но нечистая рефлексия, которая является первым и спонтанным рефлексивным движением (но не *первоначальным*), есть-чтобы-быть отражающим как в-себе. Ее мотивация — в ней самой в двойном движении, которое мы описали, — интериоризации и объективации: постигнуть отражающее как в-себе, чтобы сделать существующим это в-себе, которое постигают. Нечистая рефлексия постигает, следовательно, отражающее как таковое только в круге самости, где она находится в непосредственном отношении с в-себе, которое она имеет в бытии. Но, с другой стороны, это в-себе, которое она имеет в бытии, и есть *отражающее*, поскольку рефлексивное пытается его воспринимать как являющееся в-себе. Это значит, что существуют три формы в нечистой рефлексии: рефлексивное, отражающее и в-себе, которое рефлексивное имеет в бытии, поскольку это в-себе было отражающим, и которое является не чем иным, как *Для* рефлексивного феномена. Это в-себе, предначертанное позади отражающего-для-себя посредством рефлексии, проникает через отражающее, чтобы его снова взять и основать; оно выступает как проекция в-себе отражающего-для-себя в качестве значения; его бытие является совсем не бытием, но *бывшим-бытием*, как ничто. Оно является отражающим как чистый объект для рефлексивного. Как только рефлексия встает на точку зрения по отношению к рефлексивному, как только она выходит из этой молни-

еносной интуиции и без выделения, где отражающее дается без точки зрения в рефлексивном, как только она полагает себя как *не являющейся* отражающим и определяющей *то, как оно есть,* рефлексия осуществляет появление в-себе, определимое, названное, позади отражающего. Это трансцендентное в-себе или тень, вписываемая из отражающего в бытие, есть то, что рефлексивное *имеет в бытии,* поскольку оно то, чем *является* отражающее. Оно совсем не смешивается ни с *ценностью* отражающего, которая дается рефлексии в целостной и недифференцированной интуиции, ни с ценностью, которую преследует рефлексивное как нететическое отсутствие и как "Для" рефлексивного сознания, поскольку оно является неполагающим сознанием себя. Это и есть необходимый объект всякой рефлексии: для его появления достаточно, чтобы рефлексия рассматривала отражающее в качестве объекта; как раз само решение, которым рефлексия определяется, чтобы рассматривать отражающее как объект, производит появление в-себе как трансцендентную объективацию отражающего. И акт, посредством которого рефлексия определяется, чтобы брать отражающее как объект, является сам по себе: 1) позицией рефлексивного как *не являющегося* отражающим, 2) принятием точки зрения по отношению к отражающему. В действительности, впрочем, эти два момента производят только одно, поскольку конкретное отрицание, которое рефлексивное производит по отношению к отражающему, обнаруживается как раз *в* факте *и через* факт принятия точки зрения. Объективирующий акт, как это видно, находится в точном соответствии с рефлексивным раздвоением, поскольку это раздвоение осуществляется посредством углубления ничто, отделяющего отражение от отражающего. Объективация принимает форму рефлексивного движения как не являющегося отражающим, *чтобы* отражающее появилось бы в качестве объекта для рефлексивного сознания. Только эта рефлексия происходит из самообмана, как если бы она появилась, чтобы разорвать связь, объединяющую отражающее с рефлексивным. Если она, кажется, объявляет, что рефлексивное *не является* отражающим в форме небытия того, что не является, тогда как в первоначальном рефлексивном появлении рефлексивное не является отражающим в форме небытия того, что есть, то это для того, *чтобы* снова принять затем утверждение тождества и утверждать это в-себе, что "я *им* являюсь". Одним словом, рефлексия происходит из самообмана, поскольку она конституируется как раскрытие *объекта, которым я себе являюсь.* Но, во-вторых, это более радикальное ничтожение не есть событие реальное и метафизическое: реальное событие, третий процесс ничтожения и есть процесс *для-другого.* Нечистая рефлексия оказывается неудавшимся усилием для-себя, чтобы *быть другим, оставаясь собой.* Трансцендентный объект, появляющийся позади отражающегося для-себя, есть единственное бытие, о котором рефлексивное могло бы в этом смысле сказать, что оно *им не является.* Но это есть тень бытия. Он есть бывший, и рефлексивное имеет его в бытии, чтобы не быть им. Это тень бытия, необходимый и постоянный коррелят нечистой рефлексии, который изучает психология под названием *психического факта.* Психическим фактом, следовательно, является тень отражающего, которую рефлексивное имеет в бытии эк-статично в форме небытия. Таким образом, рефлексия

нечиста, когда она дается как "интуиция для-себя в-себе"; то, что в ней раскрывается, не есть временная и не есть субстанциальная историчность отражающегося, а сама субстанциальность организованных форм течения по ту сторону этого отражающего. Единство этих потенциально существующих называется *психической жизнью*, или *психикой*, трансцендентным и потенциальным в-себе, которое подвергается темпорализации из для-себя. Чистая рефлексия всегда лишь квазипознание; но только о Психическом можно иметь рефлексивное знание. Естественно, будут находить в каждом психическом объекте свойства реально отражающего, но деградированного В-себе. Именно это краткое априорное описание Психического позволит нам учитывать следующее.

1. Под Психическим мы понимаем Эго, его состояния, его свойства и его действия. Эго в двоякой грамматической форме Я и Мое представляет собой нашу *личность* как трансцендентное психическое единство. Мы описали его в другом месте*. Именно в качестве Эго мы являемся фактическими субъектами и субъектами по праву, активными и пассивными, свободно действующими субъектами, возможными объектами ценностного суждения или суждения об ответственности.

Свойства Эго представляют собой совокупность возможностей, скрытых состояний, способностей, которые конституируют наш характер и наши привычки (в смысле ἕξις[1]). Это "свойство" быть раздражительным, трудолюбивым, ревнивым, честолюбивым, чувственным и т. п. Но нужно признать также свойства другого рода, которые были в нашей истории с самого начала и которые мы будем называть *привычками:* я могу быть *постаревшим, усталым, обозленным, ослабленным, развивающимся;* я могу появиться как "получивший уверенность вследствие успеха" или, напротив, как "приобретающий постепенно вкусы и привычки болезненной сексуальности" (вследствие длительной болезни).

Состояния проявляются как действия, в противоположность свойствам, существующим "в потенции". Ненависть, любовь, ревность — это состояния. Болезнь, поскольку она постигается больным как психофизиологическая реальность является состоянием. Ряд характеристик, описывающих таким же образом мою личность с внешней стороны, могут, поскольку я их переживаю, стать *состояниями*, отсутствие (по отношению к такой-то определенной личности), изгнание, бесчестье, триумф являются состояниями. Очевидно, что свойство отличается от состояния: после моего вчерашнего гнева моя "раздражительность" сохраняется как простое скрытое предрасположение прийти в ярость. Напротив, после действия Пьера и злобы, которую я испытал к нему, моя ненависть сохраняется как *настоящая* реальность, хотя мое сознание и было бы в настоящем занято другим объектом. Свойство, кроме того, является врожденным или приобретенным предрасположением ума, помогающим *определить* мою личность. Состояние, напротив, гораздо более случайно и несущественно: это есть *нечто, что со мной случается.* Существуют, однако, посредники между состояниями и свойствами. Например, ненависть Поццо ди Борго к Наполеону I, существующее

[1] свойство, обладание чем-либо *(греч.)*. — *Ред.*

фактически и представляющее аффективное и случайное отношение между ними, было конститутивным для *личности* Поццо*.

Под *действиями* нужно понимать всю синтетическую активность личности, то есть полное расположение средств для целей, не потому, что для-себя является своими собственными возможностями, но поскольку действие представляет психический трансцендентный синтез, которым оно должно жить. Например, тренировка боксера есть действие, поскольку она наполняет и поддерживает Для-себя, которое к тому же реализуется в тренировке и посредством нее. То же самое справедливо для исканий ученого, для работы художника, для избирательной кампании политика. Во всех этих случаях действие как психическое бытие представляет трансцендентное существование и объективную сторону отношения Для-себя с миром.

2. Психическое дается только в особой категории познающих действий: действий рефлексивного Для-себя. В самом деле, в плоскости неотражающего Для-себя является своими собственными возможностями в нететическом виде и, так как они являются возможными присутствиями к миру по ту сторону его данного состояния, то, что открывается, полагаемо, но нетематизировано ими, и есть состояние мира, синтетически связанное с данным состоянием. Соответственно изменения, вносимые в мир, даются полагаемо в представленных вещах как объективные потенциальности, которые должны реализоваться, используя наше тело как инструмент своей реализации. Таким образом, именно человек в гневе видит на лице своего собеседника объективное свойство, вызывающее удар кулака. Отсюда и берутся выражения "мерзкая рожа", "подбородок, навлекающий на себя удары" и т. д., и т. п. Наше тело только здесь появляется как медиум в трансе. Как раз посредством него можно реализовать определенную потенциальность вещей (напиток-перед-тем-как-быть-выпитым, помощь-перед-тем-как-быть-оказанной, вредное-животное-перед-тем-как-быть-раздавленным и т. д.). Между тем рефлексия, возникая из этих потенциальностей, постигает онтологическое отношение Для-себя к своим возможностям, но в качестве *объекта*. Таким образом, появляется *действие* в качестве возможного объекта рефлексивного сознания. Мне, однако, невозможно иметь в одно и то же время и в одной и той же плоскости сознание (*о*) Пьере и (*о*) моей дружбе с ним: эти две существующие вещи всегда разделены плотностью Для-себя. И само это Для-себя является скрытой реальностью; в случае неотражающего сознания Для-себя есть, но неполагаемо, оно стушевывается перед объектом мира и его потенциальностями. В случае появления рефлексии оно переводится к возможному объекту, который рефлексивное имеет в бытии. Только *чистое* рефлексивное сознание может открыть отражающее Для-себя в его реальности. Мы называем *Психическое* организованной целостностью этих существующих, которые составляют постоянный кортеж в нечистой рефлексии и являются естественным объектом *психологических* исследований.

3. Объекты, хотя и возможные, не есть абстракции. Они не рассматриваются рефлексивным сознанием как пустые, но даются как конкретное в-себе, которое имеет рефлексивное в бытии по ту сторону отражающего. Мы будем называть *очевидностью* непосредственное и "личное"

присутствие ненависти, изгнания, методического сомнения в рефлексивном Для-себя. Чтобы убедиться в существовании такого присутствия, достаточно вспомнить случаи нашего личного опыта, где мы пытались припомнить умершую любовь, определенную интеллектуальную атмосферу, которую мы когда-то пережили. В этих различных случаях у нас определенно было бы сознание, рассматривающее как *пустые* эти различные объекты. Мы могли бы образовать о них отдельные понятия, попытаться их литературно описать, но мы знали бы, что они не находятся здесь. Подобно этому, есть прерывистые периоды в переживаемой любви, во время которых мы *знаем*, что мы любим, но мы этого совсем не *чувствуем*. Эти "сердечные скачки" очень хорошо были описаны Прустом. Зато можно постигнуть полностью любовь, созерцая ее. Но для этого необходим особый способ бытия отражающего Для-себя: именно *через* моментальную мою симпатию, делающую отражающее рефлексивным сознанием, я могу воспринять мою дружбу с Пьером. Словом, нет другого средства делать представимыми эти свойства, состояния или действия, кроме как только воспринимая их отражающим сознанием, удерживаемой тенью и объективацией в в-себе которого они являются.

Но эта возможность делать представимой любовь доказывает лучше, чем все аргументы, трансцендентность психического. Когда я быстро открываю, когда я *вижу* мою любовь, я сразу постигаю, что она находится *перед* сознанием. Я могу встать на точку зрения по отношению к ней, судить о ней, я не включаюсь в нее как рефлексивное в отражающее. Из самого этого факта я воспринимаю ее как *не являющуюся* Для-себя. Она бесконечно тяжелее, непрозрачней, тверже, чем эта абсолютная прозрачность. Как раз поэтому *очевидность*, с которой дается психическое в интуиции нечистой рефлексии, не аподиктическая. В самом деле, существует разрыв между будущим отражающего Для-себя, которое постоянно подтачиваемо и облегчаемо моей свободой, и плотным, угрожающим будущим моей любви, которое именно ей и дает смысл *любви*. Если бы я не постигал, в действительности, в психическом объекте его будущее любви как остановленной, была бы ли это еще любовь? Не опустилась ли бы она в разряд *причуды?* И не включает ли в себя сама причуда будущее в той степени, в какой она дается впереди, оставаясь причудой и никогда не превращаясь в любовь? Таким образом, будущее, всегда ничтожимое из Для-себя, мешает всякому определению В-себе Для-себя как Для-себя, которое любит или ненавидит; а тень, проектированная из отражающего Для-себя, обладает, естественно, будущим, деградированным В-себе, которое составляет с ней одно, определяя ее смысл. Но в корреляции с непрерывным ничтожением отражающих Будущих организованная психическая целостность со своим будущим остается только *вероятной*. И это следует понимать не в качестве внешнего свойства, которое возникало бы от отношения с моим познанием и могло бы при случае преобразоваться в достоверность, но как онтологическую характеристику.

4. Психический объект, будучи тенью, создаваемой отражающим Для-себя, обладает в деградированной форме свойствами сознания. В особенности он появляется как завершенная и вероятная целостность

там, где Для-себя делает себя существующим в диаспорическом единстве распадающейся целостности. Это означает, что Психическое воспринимается через три эк-статических измерения временности, появляясь как конституированное посредством синтеза Прошлого, Настоящего и Будущего. Любовь — организованное единство этих трех измерений. В самом деле, сказать, что любовь "имеет" будущее, было бы недостаточным, как если бы будущее выступало как внешнее объекту, который она характеризует; но будущее становится частью организованной формы течения "любовь", так как именно ее бытие в будущем придает любви ее смысл. Из того факта, что психическое является в-себе, его настоящее не может быть бегством, а его будущее — чистой возможностью. В этих формах течения есть существенный приоритет Прошлого, которое является тем, чем *было* Для-себя и которое уже предполагает трансформацию Для-себя в В-себе. Рефлексивное сознание проектирует психическое, наделенное тремя временными измерениями, но оно конституирует эти три измерения только с тем, чем отражающее сознание *было,* Будущее уже *есть;* в противном случае как моя любовь была бы любовью? Только будущее еще не *дано;* оно есть "теперь", которое еще не раскрыто. Однако оно теряет свой характер *возможности-которую-я-имею-в-бытии;* моя любовь, моя радость *не имеют в бытии* своего будущего; они им *являются* в спокойном безразличии сочетания частей, как это вечное перо является сразу пером и колпачком. Настоящее подобным же образом понимается в своем реальном качестве *бытия-здесь.* Только это бытие-здесь конституировано в бывшее-здесь. Настоящее уже полностью конституировано и вооружено с ног до головы; это значит, что "теперь" приносит и уносит мгновение, как полностью готовый костюм; это — как карта, которая выходит из игры и снова туда входит. Переход "теперь" от будущего к настоящему и от настоящего к прошлому не подвергает его никакому изменению, поскольку так или иначе, будущее оно или нет, оно является уже прошлым. Именно это хорошо обнаруживает наивное использование бессознательного, к которому прибегают психологи, чтобы различить три "теперь" в психическом; в самом деле, *настоящим* они называют "теперь", которое является настоящим в сознании. Те, которые перешли в будущее, имеют точно такие же свойства, но они ожидают в краях бессознательного и, беря их в этой недифференцированной среде, нам невозможно отличить в них прошлое от будущего; память, которая живет в бессознательном, является прошлым "теперь" и сразу же, поскольку она ожидает быть воскрешенной, будущим "теперь". Таким образом, психическая форма не находится "в бытии", она уже *сделана,* она является уже полностью прошлым, настоящим, будущим в модусе "было". Здесь речь больше не идет о том, чтобы составляющие его "теперь" по одному подвергнуть крещению сознанием, перед тем как отправить в прошлое.

Отсюда вытекает, что в психической форме сосуществуют две противоречивые модальности бытия, поскольку она одновременно является *уже сделанной* и появляется в связном единстве одной организации и одновременно может существовать только через последовательность "теперь", каждое из которых стремится изолироваться в-себе. Например, эта радость переходит от одного мгновения к другому, потому что

ее будущее уже существует как конечное завершение и *данный* смысл ее развития — не как то, что она имеет в бытии, а то, чем она уже "была" в будущем.

В самом деле, тесная связанность психического является не чем иным, как единством бытия Для-себя, гипостазированного В-себе. Ненависть совсем не имеет частей — это не сумма действий и сознаний, она дается через действия и сознания как временное единство своих явлений без разделения их на части. Только единство бытия Для-себя объясняется эк-статическим характером своего бытия; оно имеет в бытии в полной спонтанности то, чем оно будет. Психическое, напротив, "является-бывшим". Это значит, что оно не способно определяться собой в существовании. Напротив, оно поддерживается рефлексивным посредством некоторого рода инерции; и психологи часто настаивали на его "патологическом" характере. Именно в этом смысле Декарт мог говорить о "страстях души"; хотя психическое не находится в той же самой плоскости бытия, что и существующие вещи в мире, как раз эта инерция делает возможным воспринять его расположенным в отношении с этими существующими вещами. Любовь дается как "спровоцированная" любимым объектом. Вследствие этого целостная связь психической формы становится непонятной, поскольку она не имеет *в бытии* этой связи, поскольку не является своим собственным синтезом, а ее единство имеет характер данного. В той степени, в какой ненависть есть последовательность данных "теперь", полностью готовых и инертных, мы находим в ней зародыш делимости до бесконечности. Однако эта делимость замаскирована, отрицаема, так как психическое становится объективацией онтологического единства Для-себя. Отсюда нечто вроде *магической* связи между последовательными "теперь" ненависти, которые даются как *части,* только чтобы отрицать потом их внешний характер. Именно эту двусмысленность освещает бергсоновская теория сознания, которое длится и является "множеством взаимопроникновений". То, чего достиг здесь Бергсон, и есть психическое, а не сознание, задуманное как Для-себя. Что в самом деле означает "взаимопроникновение"? Не отсутствие права всякой делимости. Действительно, чтобы состоялось взаимопроникновение, нужно, чтобы были части, которые взаимопроникают друг в друга. Только эти части, которые по праву должны были бы опуститься в своей изоляции, проникают одни в другие посредством магической связи, полностью необъяснимой, и это полное слияние не поддается в настоящем анализу. Это свойство психического Бергсон нисколько не думает основывать на абсолютной структуре Для-себя, он его констатирует как данное; простая "интуиция" ему открывает, что психическое является интериоризированным множеством. Его инертный характер, характер пассивного данного акцентирует еще то, что оно существует, не *являясь для* сознания, тетического или нет. Оно есть, не будучи сознанием бытия, поскольку в естественной позиции человек не признает его полностью, и необходимо обращение к интуиции, чтобы его постигнуть. Таким образом, объект мира может существовать, не будучи видимым, и открываться задним числом, когда мы выковали необходимые орудия, чтобы его раскрыть. Свойства психической длительности оказываются для Бергсона чистым, случайным фактом опыта;

они являются таким образом, поскольку их так встречают, вот и все. Итак, психическая временность является инертным datum[1], довольно похожей на бергсоновскую длительность, которая *испытывает* свою глубокую связь, не создавая ее, которая постоянно темпорализуется, не темпорализуя *себя,* где фактическое иррациональное и магическое взаимопроникновение элементов, вовсе не *являющихся* объединяемыми эк-статическим отношением бытия, может сравниваться только с магическим действием колдовства на расстоянии и скрывает множество "теперь", уже целиком готовых. И эти свойства не проистекают из ошибки психологов, из недостатка знания, они являются составными частями психического времени, гипостазом первоначальной временности. В самом деле, абсолютное единство психического есть проекция онтологического и эк-статического единства для-себя. Но так как эта проекция произведена в определенное в-себе, которое есть то, чем оно является вблизи, без расстояния от тождества, эк-статическое единство дробится в бесконечность "теперь", которые являются тем, чем они являются, и именно по этой причине стремятся изолироваться в их тождестве-в-себе. Таким образом, имея отношение сразу к в-себе и к для-себя, психическая временность скрывает непреодолимое противоречие. И это не должно нас удивлять; так как психическая временность есть продукт нечистой рефлексии, она естественно *является бывшей* того, чем она не является, и она не является тем, чем она *являлась-бывшей.*

Именно это сделает еще более наглядным исследование отношений, которые поддерживают одни психические формы с другими внутри психического времени. Заметим вначале, что как раз взаимопроникновение управляет связью чувств, например в глубине сложной психической формы. Каждый знает эти чувства дружбы "с оттенками" зависти, ненависть, "смешанную", несмотря ни на что, с уважением, товарищеские отношения, связанные с любовью, все это часто описывали романисты. Таким образом, очевидно, что мы постигаем дружбу, затененную завистью, так же, как чашку кофе, разбавленную молоком. Вероятно, это сравнение грубо. Однако достоверно, что дружба с любовью не выступает как простой вид рода дружбы, подобно тому как равнобедренный треугольник является видом рода треугольника. Дружба предстает как полностью пронизанная любовью, но она не является ею, она не "делается" любовью, иначе она потеряла бы свою автономию дружбы. Но она конституируется в инертный в-себе объект, который язык затрудняется назвать, в котором автономная и в-себе любовь магически распространяется по всей дружбе, как столб (jambe) простирается по всему морю в συνχυσις[2] стоиков*.

Но психические процессы содержат в себе также действие на расстоянии предшествующих форм на формы последующие. Мы не можем понимать это действие на расстоянии в виде простой причинности, которую находят, например, в классической механике и которая предполагает полностью инертное существование движущей силы, заключенной в мгновении; а также в виде причинности, как ее понимает Джон

---

[1] данное *(лат.)*. — *Ред.*

[2] соединение, смешение *(греч.)*. — *Ред.*

Стюарт Милль и которая определяется с помощью необусловленной и постоянной последовательности двух состояний, каждое из которых в своем собственном бытии исключает другое. Поскольку психическое является объективацией для-себя, оно обладает деградированной спонтанностью, понимаемой как внутреннее и данное свойство его формы и не отделимой, впрочем, от связывающей его силы. Оно не может, следовательно, выступать как строго *производимая* предшествующей формой. Но, с другой стороны, эта спонтанность не может определяться сама к существованию, поскольку она понимается только как определение среди других данного существующего. Отсюда вытекает, что предшествующая форма должна породить на расстоянии форму той же самой природы, которая спонтанно организуется как форма течения. Здесь нет бытия, которое *имело бы в бытии* свое будущее и свое прошлое, но только последовательности прошлых, настоящих и будущих форм, которые все существуют в модусе "имеющих-бывшее" и влияют друг на друга на расстоянии. Это влияние будет проявляться или посредством проникновения, или через мотивацию. В первом случае рефлексивное сознание воспринимает один объект как два психических объекта, которые вначале были даны раздельно. Из этого следует или новый психический объект, каждая характеристика которого будет синтезом двух других, или объект сам по себе непонятный, который дается сразу как полностью один и полностью другой, без того чтобы происходило изменение как одного, так и другого. В мотивации, напротив, два объекта остаются каждый на своем месте. Но психический объект, будучи организованной формой и множеством взаимопроникновений, может действовать только целиком сразу на весь другой объект. Отсюда следует целостное действие и на расстоянии посредством магического влияния одного объекта на другой. Например, именно мое вчерашнее унижение полностью мотивирует мое настроение этим утром и т. д. Что это действие на расстоянии является полностью магическим и иррациональным, доказывают лучше, чем весь анализ, напрасные усилия психологов-интеллектуалистов свести его, оставаясь в плоскости психического, к причинности, понимаемой посредством интеллектуального анализа. Так, например, Пруст пытается посредством интеллектуального анализа постоянно отыскивать во временной последовательности психических состояний причинные связи между этими состояниями. И в итоге такого анализа он предлагает нам определенные результаты.

"Ведь когда он (Сван) думал о ней (Одетте) без отвращения, когда он опять улавливал ласку в ее улыбке, когда *ревность не примешивала к его любви желание вырвать ее из объятий другого*, его любовь *вновь превращалась* прежде всего в блаженство тех ощущений, какие в нем вызывала Одетта, в блаженство любоваться ею как зрелищем, изучать, как особое явление, рассвет ее взоров, возникновение ее улыбки, звук ее голоса. И вот из этого ни с чем не сравнимого наслаждения у Свана в конце концов *выросла потребность в Одетте*, которую только она способна была удовлетворить своим присутствием или своими письмами... Так, в силу *химизма своего заболевания*, выработав *из любви ревность*, Сван опять принялся *выделывать нежность*, выделывать жалость к Одетте"[1].

---

[1] По направлению к Свану (37-е ed., II, р. 82 (*курсив мой*)*.

Этот текст явным образом касается психического. Здесь в самом деле видны чувства, по природе индивидуализированные и отдельные, которые действуют друг на друга. Но Пруст пытается объяснить их действия и классифицировать их, надеясь тем самым сделать понятными альтернативы, через которые должен пройти Сван. Он не ограничивается описанием констатаций, которые он сумел сделать сам (переход через "колебание" от злобной ревности к нежной любви), он хочет объяснить эти констатации.

Какими оказываются результаты этого анализа? Устранена ли неясность психического? Легко увидеть, что эта немного произвольная редукция больших психических форм к элементам более простым подтверждает, напротив, магическую иррациональность отношений, которые поддерживают между собой психические объекты. Как ревность примешивает к любви "желание, чтобы ею восхищался другой"*? И как это желание, раз прибавленное к любви (все тот же образ "разбавленного" молоком кофе), помешает Свану *снова приобрести* "блаженство тех ощущений, какие в нем вызывала Одетта"? И как удовольствие может *создать* потребность? И как это любовь *создает* ревность, которая, в свою очередь, *добавит* Свану желание, чтобы любой восхищался Одеттой? И как, освобожденный от этого желания, он снова собирается *создавать* нежность? Пруст пытается конституировать здесь символический "химизм", но химические образы, которыми он пользуется, просто способны скрыть иррациональные действия и мотивации. Нас пытаются вовлечь в механическую интерпретацию психического, которая, не являясь более понятной, полностью деформирует его природу. Однако нам не могут помешать увидеть между чуждыми состояниями отношения почти внутричеловеческие (создавать, производить, прибавлять), которые позволяют предположить, что эти психические объекты являются одушевленными факторами. В описаниях Пруста интеллектуальный анализ в каждый момент обнаруживает свои границы; он может производить расчленения и классификации лишь в плоскости и на основе полной иррациональности. Нужно отказаться от редукции иррационального к психической причинности; эта причинность есть деградация экстатического для-себя, которое находится в своем бытии на расстоянии от себя, в некое магическое в-себе, которое есть то, чем оно является на своем месте. Магическое действие на расстоянии и через влияние есть необходимый результат этого ослабления связей бытия. Психология должна описать эти иррациональные связи и взять их как первое данное психического мира.

Таким образом, рефлексивное сознание конституируется как сознание длительности, и посредством этого психическая длительность является сознанию. Эта психическая временность как проекция в в-себе первоначальной временности является потенциальным бытием, призрачное протекание которого не прекращает сопровождать эк-статическую темпорализацию для-себя, поскольку последняя познается рефлексией. Но она полностью исчезает, если для-себя пребывает в плоскости неотражающего (сознания) или если нечистая рефлексия очищается. Психическая временность подобна в этом первоначальной временности; она появляется как способ бытия конкретных объектов, а не как заранее

установленные правило или рамки. Психическое время является лишь связанным комплектом временных объектов, но его существенное отличие от первоначальной временности состоит в том, что оно *есть*, вместо того чтобы темпорализоваться. Как таковое, оно может быть конституировано только от прошлого, и будущее может быть только прошлым, которое придет после настоящего прошлого, то есть эта пустая форма перед-после гипостазируется и предписывает отношения между одинаково прошлыми объектами. В то же время эта психическая длительность, которая не может быть через себя, должна постоянно *быть бывшей*. Постоянно колеблясь между множеством расположенных рядом частей и абсолютной связью эк-статического для-себя, эта временность составляется из "теперь", которые были, которые остаются на месте, им предписанном, но влияют друг на друга на расстоянии в их целостности; именно это делает ее довольно похожей на магическую длительность в философии Бергсона. В то время как помещают себя в плоскость нечистой рефлексии, стремящейся определить бытие, которым я являюсь, возникает целый мир, наполненный этой временностью. Этот мир, возможное присутствие, вероятный объект моей рефлексивной интенции и есть психический мир, или психика. В определенном смысле его существование чисто идеальное; в другом же смысле он есть, поскольку *является бывшим*, поскольку открывается сознанию; он оказывается "моей тенью" и есть то, что открывается мне, когда я хочу *себя видеть;* кроме того, он может быть тем, исходя из чего для-себя определяется в бытии тем, что оно имеет в бытии (я не буду у такого-то и такого-то лица "по причине" антипатии, которую я испытываю к нему, я решаюсь на такое-то и такое-то действие, принимая в соображение мою ненависть или мою любовь, я отказываюсь спорить о политике, так как я знаю свой вспыльчивый темперамент и не хочу рисковать, чтобы не разозлиться); этот призрачный мир существует как *реальная ситуация* для-себя. С этим трансцендентным миром, который располагается в бесконечном становлении антиисторического безразличия, конституируется как раз в качестве возможного единства бытия временность, называемая "внутренней", или "качественной", являющаяся объективацией в-себе первоначальной временности. Здесь есть первый набросок "внешнего"; для-себя рассматривает себя, как бы придавая себе внешность в своих собственных глазах; но это внешнее является чисто возможным. Мы далее увидим, что бытие-для-другого *реализует* эскиз этого "внешнего".

Глава III

ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ

Чтобы достигнуть по возможности завершенного описания для-себя, мы выбрали в качестве путеводной нити исследование отрицательных действий. В самом деле, как мы это видели, постоянная возможность небытия вне нас и в нас обусловливает вопросы, которые мы можем ставить, и ответы, которые можно на них получить. Но нашей первой целью не было только раскрытие отрицательных структур для-себя. Во введении мы столкнулись с проблемой, и как раз ее мы хотели бы решить: каким является первоначальное отношение человеческой реальности с бытием феноменов или бытием-в-себе? В действительности, во введении мы вынуждены были отвергнуть и реалистическое, и идеалистическое решения. Мы сразу выявили, что трансцендентное бытие не может никак действовать на сознание и что сознание не может "конструировать" трансцендентное, объективируя элементы, полученные в субъективном. Впоследствии мы поняли, что первоначальное отношение к бытию не может быть внешним отношением, которое объединило бы две субстанции, вначале изолированные. "Отношение между областями бытия есть простое разбрызгивание, — писали мы, — сделавшееся частью их структуры". Значит, конкретное открывается нам как синтетическая целостность, сознание которой как феномена конституируют только сочленения, артикуляции. Но если в определенном смысле рассматриваемое сознание в своей изоляции есть абстракция, если феномены — и даже феномены бытия — являются подобным образом абстрактными, поскольку они не могут существовать как феномены, не *являясь* сознанию, то бытие феноменов в-себе, которое есть то, что оно есть, не может быть рассматриваемо в качестве абстракции. Чтобы быть, оно имеет необходимость только в самом себе, оно отсылает лишь к себе. С другой стороны, описание для-себя показало нам, напротив, хотя и отдаленно, что оно возможно и из субстанции и из в-себе; мы видели, что оно было своим собственным ничтожением и что оно может быть только в онтологическом единстве своих эк-стаз. Если, следовательно, отношение для-себя к в-себе должно быть первоначально конститутивным самому бытию, которое ставится в отношение, то нельзя понимать, что оно может быть конститутивным для в-себе, но только для-себя. Как раз в для-себя одном нужно искать ключ к этому отношению к бытию, которое называют, например, познанием. Для-себя ответственно в своем бытии за свое отношение к в-себе или, если хотите, оно производит себя первоначально на основании отношения к в-себе. Именно это мы уже представили, когда определили сознание как "бытие, для которого в его

бытии стоит вопрос о его бытии, поскольку это бытие предполагает иное, чем оно, бытие". Но с тех пор как мы сформулировали это определение, мы приобрели новые знания. В частности, мы постигли глубокий смысл для-себя как основания своего собственного ничто. Не время ли сейчас использовать эти знания, чтобы определить и объяснить это эк-статическое отношение для-себя к в-себе, на основе которого могут появиться вообще *познание* и *действие?* В состоянии ли мы ответить на первый вопрос? Чтобы быть нететическим сознанием себя, сознание должно быть тетическим сознанием некоторой вещи, как мы это отмечали. Итак, то, что мы исследовали до сих пор, есть для-себя как первоначальный способ бытия нететического сознания себя. Не подходим ли мы тем самым к описанию для-себя в его отношениях с в-себе, поскольку последние являются конститутивными для его бытия? Не можем ли мы сейчас найти ответы на вопросы такого типа: как и почему для-себя имеет в своем бытии знание о в-себе, которое есть то, чем оно является? И что такое познание вообще?

1. Познание как тип отношения между для-себя и в-себе

Существует только интуитивное познание. Дедукция и рассуждение, неправильно называемые познанием, суть лишь инструменты, ведущие к интуиции. Когда ее достигают, средства, используемые для ее достижения, стушевываются перед ней; в случаях, где она не может быть достигнута, рассуждения остаются в качестве дорожных указателей, которые указывают на недостижимую интуицию; если, наконец, она была достигнута, но не является в настоящем моему сознанию, правила, которые я использовал, остаются как результаты произведенных в прошлом операций, как то, что Декарт назвал "воспоминаниями идей". И если спросят, чем является интуиция, то Гуссерль ответит в согласии с большинством философов, что это — присутствие самой "вещи" (Sache) к сознанию. Познание является, следовательно, типом бытия, которое мы описали в предшествующей главе под названием "присутствия к...". Но мы как раз установили, что в-себе не может никогда само быть *присутствием.* В самом деле, быть-присутствующим есть способ эк-статического бытия для-себя. Следовательно, мы обязаны перевернуть понятия нашего определения: интуиция есть присутствие сознания к вещи. Таким образом, мы должны теперь обратиться к природе и смыслу этого присутствия для-себя к бытию.

Мы установили во введении, используя непроясненное понятие "сознание", необходимость для сознания быть сознанием чего-то. В самом деле, именно посредством того, сознанием чего оно является, оно отличает себя в собственных глазах и может быть сознанием себя; сознание, которое не было бы сознанием чего-то, не было бы сознанием вообще. Сейчас мы прояснили онтологический смысл сознания или для-себя. Мы можем, следовательно, поставить проблему в понятиях более точных и спросить: что может означать эта необходимость для

сознания быть-сознанием чего-то, если рассматривать его в онтологическом плане, то есть в перспективе бытия-для-себя? Известно, что для-себя есть основание своего ничто в форме призрачной диады: отражение-отражающее. Отражающее существует только для того, чтобы отражать отражение, и отражение становится отражением, лишь поскольку оно отсылает к отражающему. Таким образом, два члена, очерченные диадой, указывают один на другой и каждый включает свое бытие в бытие другого. Но если отражающее является не чем иным, как отражающим *это* отражение, и если отражение может характеризоваться только посредством своего "*бытия-чтобы* отражаться в *этом* отражающем", два члена квазидиады, соединяя одно с другим свои ничто, ничтожатся вместе. Нужно, чтобы отражающее отражало *что-то,* чтобы целое не провалилось в ничто. Но если отражение, с другой стороны, было *чем-то* независимо от своего бытия-чтобы-отражаться, необходимо, чтобы оно было определено не как отражение, но как в-себе. Нужно было бы ввести плотность в систему "отражение-отражающее" и в особенности завершить намеченное разделение. Ибо в для-себя отражение *является также* отражающим. Но если отражение определяется, оно отделяется от отражающего, и его явление отделяется от его реальности; cogito становится невозможным. Отражение не может быть сразу "что-то отражающим" и *ничем,* как если бы оно определялось другой вещью, чем оно само, или, если хотите, оно отражалось бы как отношение к внешнему, которым оно не является. Что определяет отражение для отражающего, и есть всегда *то, к чему оно есть присутствие*. Даже радость, понимаемая в плоскости неотражающего, есть не что иное, как "отражаемое" присутствие к радостному и открытому миру, полному счастливых перспектив. Но некоторые предшествующие строки уже заставляют нас предвидеть, что *небытие* оказывается существенной структурой присутствия. Присутствие включает радикальное отрицание как присутствие по отношению к тому, чего нет. Присутствующим по отношению ко мне является то, чем я не являюсь. Впрочем, заметят, что это "небытие" предполагается априори во всей теории познания. Невозможно сконструировать понятие объекта, если у нас первоначально нет отрицательного отношения, обозначающего объект в качестве того, что *не является* сознанием. Именно это достаточно хорошо передает выражение "не-я", ставшее модой эпохи, хотя у тех, кто его использовал, нельзя обнаружить даже малейшего желания обосновать это *"не"*, изначально характеризующее внешний мир. В самом деле, ни связь представлений, ни необходимость определенных субъективных целостностей, ни временна́я необратимость, ни обращение к бесконечному не могут служить тому, чтобы конституировать объект как таковой, то есть служить основой для последующего отрицания, которое отделило бы не-я и противопоставило его мне как таковому, если именно это отрицание не было бы дано *вначале* и если оно не было бы априори основанием всякого опыта. Вещь и является, перед всяким сравнением, перед всякой конструкцией, тем, что она присутствует к сознанию, *не будучи* сознанием. Первоначальное отношение присутствия в качестве основания познания есть отрицание. Но так как отрицание идет к миру посредством для-себя и так как вещь есть то, что она есть, в абсолютном безразличии

тождества, — вещь не может быть тем, что полагает себя как не являющееся для-себя. Отрицание идет от самого для-себя. Нельзя понимать это отрицание как тип суждения, который касался бы самой вещи, и она сама бы отрицала, что является для-себя; этот тип отрицания может пониматься, только если для-себя было бы полностью готовой субстанцией, и, даже в этом случае, он мог бы появиться только как третье бытие, устанавливающее извне отрицательное отношение между двумя сущими. Но посредством первоначального отрицания как раз и конституируется для-себя как *не являющееся* вещью. Таким образом, определение, которое мы даем сейчас сознанию, может быть сформулировано в перспективе для-себя следующим образом: "Для-себя есть бытие, для которого его бытие стоит под вопросом в своем бытии, поскольку оно в сущности является определенным способом *не быть* бытием, которое оно полагает сразу в качестве другого, чем оно". Познание, следовательно, возникает как способ бытия. Познание не есть ни отношение, устанавливаемое задним числом между двумя сущими, ни активность одного из них, ни качество или свойство. Оно есть само бытие для-себя, поскольку оно есть присутствие по отношению к.., то есть поскольку оно имеет в бытии свое бытие, производя в нем небытие определенного бытия, по отношению к которому оно присутствует. Это значит, что для-себя может быть только в форме отражения, становясь отражающим как не являющимся определенным бытием. "Что-то", которое должно определять отражаемое, чтобы пара "отражение-отражающее" не провалилось в ничто, является чистым отрицанием. Отражающее определяет себя *вне* определенного бытия как *не являющееся* этим бытием; это и есть то, что называют: быть сознанием *чего-то*.

Но нужно уточнить, что мы понимаем под этим первоначальным отрицанием. Следует, в самом деле, отличать два типа отрицания: отрицание внешнее и отрицание внутреннее. Первое появляется как чисто внешняя связь, установленная между двумя сущими свидетелем. Когда я говорю, например: "Стол не есть чернильница"*, то очевидно, что основание этого отрицания не находится ни в столе, ни в чернильнице. Оба являются тем, чем они являются, — и это все. Отрицание есть категориальная и идеальная связь, которую я устанавливаю между ними, не изменяя их во что бы то ни было, не обедняя и не обогащая ни в малейшей степени их качество: они даже не затрагиваются этим негативным синтезом. Так как это отрицание не служит им ни для обогащения, ни для конституирования, оно остается строго внешним. Но уже можно угадать смысл другого отрицания, если рассмотреть такие выражения, как: "Я небогат" или "Я некрасив". Произнесенные с определенной грустью, они не только обозначают, что отрицается определенное свойство, но что само отрицание начинает влиять на внутреннюю структуру положительного бытия, в котором отрицают свойство. Когда я говорю: "Я некрасив", я не ограничиваюсь отрицанием у меня, взятом вполне конкретно, определенного свойства, которое от этого переходит в ничто, оставляя нетронутым положительную целостность моего бытия (например, когда я говорю: "Ваза не белая, она серая", "Чернильница не на столе, она на камине"); я хочу отметить, что "не быть красивым" есть определенное отрицательное свойство моего

бытия, которое меня характеризует изнутри, и в качестве отрицательности оно является реальным качеством меня самого как не являющегося красивым, и это отрицательное качество будет объяснять так же хорошо мою грусть, например, как и мои неудачи в мире. Под внутренним отрицанием мы понимаем такое отношение между двумя сущими вещами, что та, которая отрицается другой, определяет последнюю, посредством своего отсутствия, в глубине ее сущности. Отрицание становится тогда существенной связью бытия, поскольку по крайней мере одно из сущих, которого оно касается, таково, что указывает на другое, носит другое в своей глубине как отсутствие. Во всяком случае, ясно, что этот тип отрицания не может применяться к бытию-в-себе. Он по природе принадлежит для-себя. Только для-себя может быть определено в своем бытии через бытие, которым оно не является. И если внутреннее отрицание может появиться в мире (когда, например, говорят о жемчуге, что он фальшивый, о фрукте, что он незрелый, о яйце, что оно несвежее и т. д.), то именно посредством для-себя оно приходит в мир как всякое отрицание вообще. Если, следовательно, только одному для-себя принадлежит знание, то лишь ему одному свойственно появляться как не являющемуся тем, что оно знает. И так как здесь явление и бытие представляют собой только одно, поскольку для-себя имеет бытие своего явления, то нужно понять, что для-себя включает в свое бытие бытие объекта, которым оно не является, поскольку оно стоит под вопросом в своем бытии как не являющееся *этим* бытием.

Нужно отделаться здесь от одной иллюзии, которую можно было бы сформулировать так: чтобы конституироваться самому как *не являющемуся* таким-то бытием, следует предварительно иметь каким бы то ни было образом знание этого бытия, так как я не могу судить о моих различиях с бытием, о котором я ничего не знаю. Безусловно, в нашем эмпирическом существовании мы не можем знать, чем мы отличаемся от японца или англичанина, от рабочего или монарха, не имея некоторого понятия об этих различных людях. Но эти эмпирические различия не могут для нас здесь служить основой, так как мы ограничиваемся исследованием онтологического отношения, определяющего всякий возможный опыт и устанавливающего как объект вообще может существовать для сознания. Следовательно, не нужно, чтобы я имел какой-либо опыт об объекте как объекте, который не является мной, перед тем как конституировать его в качестве объекта. Напротив, то, что определяет всякий возможный опыт, и есть априори появление объекта для субъекта или, поскольку появление объекта является первоначальным фактом для-себя, первоначальное возникновение для-себя как присутствие по отношению к объекту, которым оно не является. Таким образом, следует переставить члены предшествующей формулы: фундаментальное отношение, посредством которого для-себя имеется в бытии в качестве не являющегося *этим* отдельным бытием, по отношению к которому оно присутствует, есть основа всякого познания этого бытия. Но необходимо подробнее описать это первичное отношение, если мы хотим сделать его понятным.

То, что остается истинным в изложении интеллектуалистской иллюзии, от которой мы отказались ранее, есть как раз то, что я не могу

определить себя, не являясь объектом, который первоначально лишен всякой связи со мной. Я не могу отрицать, что я являлся бы *таким-то* бытием *на расстоянии* от этого бытия. Если я постигаю бытие полностью заключенным в себя, это бытие в самом себе будет попросту тем, чем оно является, и в силу этого в нем не найдется места ни для отрицания, ни для познания. Фактически лишь исходя из бытия, которым оно не является, бытие может *объявить о себе,* чем оно не является. В случае внутреннего отрицания это означает, что именно там, в и на бытии, которым оно не является, для-себя появляется, не будучи тем, что оно есть. В этом смысле внутреннее отрицание есть конкретная онтологическая связь. Речь здесь совсем не идет об одном из тех эмпирических отрицаний, где отрицаемые свойства вначале различаются посредством их отсутствия или даже их небытия. Во внутреннем отрицании для-себя расплющено на том, что оно отрицает. Отрицаемые свойства являются как раз тем, к чему ближе всего для-себя; именно из них оно черпает свою отрицательную силу и постоянно ее обновляет. В этом смысле их нужно видеть в качестве конститутивного фактора его бытия, так как оно должно быть там вне себя в них; оно должно быть *ими,* чтобы отрицать, что оно ими является. Одним словом, начальная граница внутреннего отрицания и есть в-себе, вещь, которая *находится здесь;* вне ее нет ничего, кроме пустоты, ничто, которое отличается от вещи только чистым отрицанием, которому *эта* вещь дает само содержание. Трудность, с которой сталкивается материализм, выводя познание из объекта, проистекает оттого, что он хочет произвести субстанцию из другой субстанции. Но эта трудность не может нас остановить, так как мы утверждаем, что вне в-себе нет *ничего,* за исключением отражения этого ничего, которое само поляризуется и определяется через в-себе, поскольку оно есть именно ничто *этого* в-себе, индивидуализированное ничто, которое есть ничто только потому, что оно *не есть* в-себе. Таким образом, в этом эк-статическом отношении, являющимся конститутивным внутреннему отрицанию и познанию, как раз само в-себе есть конкретный полюс в своей полноте, и для-себя есть именно пустота, в которой выделяется в-себе. Для-себя находится вне себя в-себе, поскольку определяется посредством того, чем оно не является; первичная связь в-себе с для-себя является, стало быть, связью бытия. Но эта связь не выступает ни *недостатком,* ни *отсутствием.* В самом деле, в случае отсутствия я определяю себя посредством бытия, которым я не являюсь и которого нет или нет здесь, то есть то, что меня определяет, выступает как полость в середине того, что я буду называть моей эмпирической полнотой. Напротив, в познании, взятом как связь онтологического бытия, бытие, которым я не являюсь, представляет абсолютную полноту в-себе. И я, напротив, оказываюсь ничем, отсутствием, определяющим себя в существовании, исходя из этой полноты. Это означает, что в типе бытия, которое называют познанием, единственное *бытие,* которое можно встретить и которое постоянно *здесь,* и есть *познаваемое.* Познающего нет, оно непостигаемо. Оно есть не что иное, как то, что производит присутствие познаваемого *бытие-здесь,* так что для него самого познаваемое не выступает ни присутствующим, ни отсутствующим, оно просто есть. Но это присутствие познаваемого есть присут-

ствие по отношению к *ничто*, поскольку познающее — это чистое отражение небытия; присутствие появляется, следовательно, через полную просвечиваемость познаваемого для познающего как *абсолютное* присутствие. Психологическая и эмпирическая иллюстрация этого первоначального отношения дается нам через пример *очарования*. В самом деле, в этих случаях, представляющих непосредственный факт познания, познающее выступает исключительно чистым отрицанием; оно не находит себя нигде, его *нет*. Единственное определение, которое ему может соответствовать, — это то, что оно *не является* как раз таким очаровывающим объектом. В очаровании нет больше ничего, кроме гигантского объекта в пустынном мире. Однако очаровывающая интуиция совсем не является *слиянием* с объектом. Ибо условием того, чтобы было очарование, и является то, чтобы объект выделялся с абсолютной рельефностью на фоне пустоты, то есть чтобы я было как раз непосредственным отрицанием объекта и ничем, кроме этого. Именно это чистое отрицание мы также встречаем в основе пантеистических интуиций, которые иногда описывал Руссо в качестве конкретных психических событий своей биографии, сообщая нам, что он "смешивается" со вселенной, что единственно мир возникает внезапно присутствующим как абсолютное присутствие и безусловная целостность. Конечно, мы можем понять это полное и пустынное присутствие мира, его чистое "здесь-бытие" и вполне допускаем, что в этот исключительный момент не существовало ничего другого, кроме мира. Но это нисколько не означает, как хотел допустить Руссо, что происходит слияние сознания с миром. Это слияние означало бы затвердевание для-себя в в-себе и сразу же исчезновение мира и в-себе как присутствия. Действительно, в пантеистическом замысле нет ничего, кроме мира, за исключением того, что осуществляет присутствие в-себе как мира, то есть чистого отрицания, являющегося *нететическим* сознанием себя как отрицания. И именно потому, что познание есть не *отсутствие*, а *присутствие*, нет *ничего*, что отделяет познающего от познаваемого. Часто определяли интуицию как непосредственное присутствие познаваемого по отношению к познающему, но редко думали о характере понятия *непосредственности*. Непосредственность есть отсутствие всякого посредника: это само собой разумеется, иначе был бы познаваемым только посредник, а не опосредованное. Но если мы не можем указать никакого посредника, нужно, чтобы мы отбросили сразу непрерывность и прерывность как тип присутствия познающего по отношению к познаваемому. В самом деле, мы не будем допускать, чтобы была непрерывность познающего с познаваемым, так как она предполагает опосредствующий член, который был бы сразу познающим и познаваемым, что лишает автономии познающего перед познаваемым, включая бытие познающего в бытии познаваемого. Структура объекта тогда исчезла бы, поскольку объект требует бытия абсолютно отрицаемого посредством для-себя в качестве бытия для-себя. Но мы также не можем рассматривать первоначальное отношение для-себя к в-себе как отношение *прерывности*. Конечно, разделение между двумя прерывными элементами является пустотой, то есть *ничто*, но *реализованным* ничто, то есть *в-себе*. Это субстанциализированное ничто, как таковое, представляет собой плотность, никуда не ведущую, оно раз-

рушает непосредственность присутствия, так как стало *чем-то* в качестве ничто. Присутствие для-себя по отношению к в-себе не может выражаться ни в понятиях непрерывности, ни в понятиях прерывности, оно есть чистое *тождество, подвергнутое отрицанию.* Чтобы лучше это понять, используем сравнение: когда две кривые оказываются касательными друг к другу, они представляют тип присутствия без посредников. Но таким образом взор постигает *только одну линию* по всей длине их касания. Если даже скрыли бы две кривые и было позволено видеть длину *AB,* где они касаются друг с другом, было бы невозможно их различать. В самом деле, то, что их отделяет, и есть именно *ничто;* нет ни непрерывности, ни прерывности, а лишь чистое тождество. Раскрыв внезапно две фигуры, мы постигаем их еще раз существующими по всей их длине; и это происходит не от быстрого реального отделения, которое вдруг было бы произведено между ними, а потому, что два движения, которыми мы *проводим* две кривые, чтобы они воспринимались, включают каждое отрицание как конституирующее действие. Таким образом, то, что отделяет две кривые в самом месте их касания, есть *ничто,* даже не расстояние; это чистая отрицательность как противоположность конституирующему синтезу. Этот образ поможет лучше понять отношение непосредственности, которое первоначально объединяет познающее с познаваемым. В самом деле, обычно оказывается, что отрицание действует на "что-то", что заранее существует до отрицания и конституирует его материю; если я говорю, например, что чернильница не есть стол, стол и чернильница — это объекты уже конституированные, бытие которых в-себе будет опорой для отрицательного суждения. Но в случае отношения "познающее-познаваемое" нет ничего на стороне познающего, которое могло бы создать опору для отрицания; "нет" никакого различия, никакого принципа различения, чтобы отделить *в-себе* познающее от познаваемого. Но в полном неразличении бытия нет ничего, кроме отрицания, которое даже не является тем, что *имеют в бытии,* которое даже не полагается как отрицание. Таким образом, наконец, познание и само познающее не являются ничем, кроме факта, "что есть" бытие, что бытие-в-себе *дается* и возвышается рельефно на фоне этого ничто. В этом смысле мы можем назвать познание чистым одиночеством познаваемого. Значит, достаточно сказать, что первоначальный феномен познания ничего *не добавляет* к бытию и ничего не создает. Посредством него бытие не обогащается, так как познание есть чистая отрицательность. Оно производит только то, *чтобы было* бытие. Но это обстоятельство "чтобы было" бытие не есть внутреннее определение бытия, которое есть то, чем оно является, но отрицательность. В этом смысле раскрытие положительного свойства бытия является противоположностью онтологическому определению для-себя в его бытии как чистой отрицательности. Например, как мы это дальше увидим, раскрытие пространственности бытия осуществляется только с неполагающим восприятием для-себя самим собой в качестве *непространственного.* И свойство непространственности для-себя совсем не является мистическим положительным свойством духовности, которая скрывается под отрицательным названием: это по природе эк-статическое отношение, так как именно посредством протяженности транс-

цендентного в-себе и в этой протяженности для-себя объявляет себя непротяженным и реализует собственную непротяженность. Для-себя не может быть непространственным вначале, чтобы потом вступить в отношение с пространственным бытием, поскольку, каким бы образом мы его ни рассматривали, понятие непространственного не может иметь смысла через себя; оно есть не что иное, как отрицание пространственного. Если бы смогли устранить посредством невозможного пространственные определения, раскрываемые в-себе, для-себя не осталось бы *непространственным;* оно не было бы ни пространственным, ни непространственным и стало бы невозможным характеризовать его каким бы то ни было образом по отношению к пространственному. В этом смысле пространственное является трансцендентным определением, которое для-себя должно воспринять точно в той же степени, в какой оно отрицает у самого себя пространственное. Как раз поэтому термин, который, по нашему мнению, лучше всего соответствует этому внутреннему отношению познания и бытия, есть слово *"реализовать"*, которое мы используем в его двойном смысле — онтологически и гностически. Я реализую проект, поскольку я даю ему бытие; но я *реализую* также свою ситуацию, как я ее вижу, как я ее произвожу в бытии с моим бытием, я "реализую" размеры определенной катастрофы, трудность некоторого предприятия. Знать — значит *реализовать* в двух смыслах понятия. Это значит делать, чтобы существовало бытие, имея в бытии отраженное отрицание этого бытия: *реальное* есть *реализация.* Мы будем называть трансцендентностью это внутреннее и реализующее отрицание, раскрывающее в-себе и определяющее для-себя в его бытии.

2. Определение как отрицание

По отношению *к какому* бытию для-себя есть присутствие? Тотчас заметим, что вопрос поставлен плохо; бытие есть то, чем оно является; оно не может обладать в себе самом определением "этого", которое ответит на вопрос "какое?". Словом, вопрос имеет смысл, только если он ставится в мире. Следовательно, для-себя не может быть присутствующим по отношению к *этому* скорее, чем к *тому,* поскольку именно его присутствие осуществляет, что *есть* "этот" скорее, чем "тот". Однако примеры нам показали для-себя, отрицающего конкретно, каким оно было бы *таким-то* единичным бытием. Но, описывая отношение познания, мы беспокоились прежде всего о прояснении структуры его отрицательности. Так как она была раскрыта на примерах, эта отрицательность уже была вторичной. Отрицательность как первоначальная трансцендентность не определяется, исходя из некоторого *этого,* она — причина того, что некоторое *это* существует. Первоначальным присутствием для-себя является *присутствие* по отношению к бытию. Не скажем ли мы тогда, что оно является присутствием по отношению ко *всему* бытию? Но мы впали бы в этом случае в предшествующую нашу ошибку. Ибо целостность может прийти к бытию только через для-себя. В самом деле, целостность предполагает внутреннее отношение бытия между членами квазимножества тем же образом, каким множество

предполагает, чтобы быть этим множеством, внутреннее интегрирующее отношение между своими элементами; именно в этом смысле само по себе добавление является действием синтетическим. Целостность может приходить к существующим вещам только посредством бытия, которое имеет в бытии свою собственную целостность в их присутствии. И это как раз случай для-себя, распадающейся целостности, которая темпорализуется в постоянной незавершенности. Именно для-себя в своем присутствии по отношению к бытию осуществляет то, что есть *все бытие*. В самом деле, нужно хорошо понять, что *это* бытие-здесь может быть названо как *это* только на фоне присутствия *всего* бытия. Это совсем не значит, что *определенное* бытие нуждается во *всем* бытии, чтобы существовать, но что для-себя реализуется как реализующее присутствие по отношению к этому бытию на первоначальной основе реализующегося присутствия по отношению ко *всему*. Но и соответственно целостность, будучи внутренним онтологическим отношением "этих", может раскрыться только в единичных *"этих"* и через них. Это значит, что для-себя реализуется как реализующееся присутствие по отношению ко всему бытию в качестве реализующегося присутствия по отношению к "этим", и к единичным "этим" как реализующееся присутствие ко всему бытию. Другими словами, присутствие для себя и по отношению к *миру* может реализоваться только через его присутствие по отношению к одной или многим единичным вещам и, наоборот, его присутствие по отношению к единичной вещи может реализоваться только на основе присутствия по отношению к миру. Восприятие производится лишь на онтологическом основании присутствия по отношению к миру, и мир конкретно открывается как основа каждого единичного восприятия. Остается объяснить, как появление для-себя в бытии может производить то, что существует все *(целое)* и *эти*.

Присутствие для-себя по отношению к бытию *как целостности* проистекает из того, что для-себя имеет в бытии, в модусе бытия то, чем оно не является, а в модусе небытия — то, чем оно является, свою собственную целостность как распадающуюся целостность. В самом деле, поскольку оно делается бытием в единстве самого появления в качестве *всего* того, чем не является бытие, последнее находится перед ним как *все* то, чем для-себя не является. Первоначальное отрицание, в действительности, оказывается радикальным отрицанием. Для-себя, находящееся перед бытием в качестве своей собственной целостности, будучи само полным отрицанием, является отрицанием всего. Таким образом, завершенная целостность, или мир, раскрывается как конституированный из бытия незавершенной целостности, посредством которой бытие целостности возникает в бытии. Именно через *мир* для-себя заявляет о себе как о распадающейся целостности; это значит, что посредством своего появления для-себя раскрывает бытие как целостность, поскольку для-себя имеет в бытии свою собственную целостность в распадающемся модусе. Следовательно, сам смысл для-себя находится вне, в бытии, но именно через для-себя появляется смысл бытия. Эта тотализация[1] бытия *ничего не добавляет* к бытию. Она есть не что иное,

---

[1] от total — целостный, полный *(фр.)*. — *Ред.*

как способ, которым бытие раскрывается как не являющееся для-себя, способ, посредством которого *существует* бытие; она появляется *вне для-себя,* полностью недостижимая, как то, что определяет для-себя в его бытии. Но факт открытия бытия как целостности не касается бытия, так же как факт счета *двух* чашек на столе не затрагивает каждую из чашек в ее существовании или в ее природе. Это, однако, не чистое субъективное изменение для-себя, поскольку, напротив, посредством него и становится возможной всякая субъективность. Но если для-себя должно быть ничто, посредством которого "есть" бытие, оно может иметь здесь первоначально бытие только как целостность. Таким образом, познание есть *мир;* скажем, как Хайдеггер: мир и, вне этого, *ничто.* Только это "ничто" не является первоначально тем, в чем возникает человеческая реальность. *Ничто* есть сама человеческая реальность как радикальное отрицание, посредством которого открывается мир. И, конечно, только восприятие мира как целостности выявляет *на стороне мира* ничто, которое поддерживает и оформляет эту целостность. Как раз это самое ничто определяет целостность как таковую в качестве абсолютного ничто, остающегося вне целостности; именно поэтому тотализация не добавляет ничего к бытию; так как она есть лишь результат появления ничто как границы бытия. Но это ничто *является не чем иным,* как человеческой реальностью, постигающей себя в качестве исключенной из бытия и постоянно пребывающей по ту сторону бытия вместе с ничто. Это означает то же самое, что сказать: человеческая реальность является тем, посредством чего бытие раскрывается как целостность, или человеческая реальность есть ничто вне бытия. Это ничто как возможность находится по ту сторону мира, поскольку: 1) эта возможность раскрывает бытие как мир; 2) человеческая реальность имеет в бытии эту возможность, конституируя вместе с первоначальным присутствием по отношению к бытию круг самости.

Но человеческая реальность создает незавершенную целостность из отрицаний только потому, что выдвигает конкретное отрицание, которое имеет в бытии как настоящее присутствие по отношению к бытию. В самом деле, если бы она была чистым сознанием бытия, синкретическим и недифференцированным отрицанием, то не смогла бы определить себя и, следовательно, не смогла бы быть конкретной целостностью, хотя и распадающейся на свои определения. Она является целостностью только потому, что избегает всеми своими другими отрицаниями конкретного отрицания, которым она является в настоящем; ее бытие может *быть* целостностью только в той мере, в какой она есть переход ко всему, что она имеет в бытии, от частичной структуры, которой она является. В противном случае она была бы тем, что она просто есть, и никак не могла бы быть рассматриваема как целостность или нецелостность. Однако в определенном смысле, когда отрицательная частичная структура должна появиться на фоне недифференцированных отрицаний, которыми я являюсь и частью которых она оказывается, я заявляю о себе посредством бытия в себе определенной конкретной реальности, которую я имею в небытии. Бытие, которым я *не являюсь* в настоящем, поскольку оно появляется на фоне целостности бытия, и есть *это.* Это и есть то, чем я не являюсь в настоящем, поскольку я ничего не имею

в небытии из бытия; оно открывается на недифференцированном фоне бытия, чтобы объявить о себе конкретным отрицанием, которое я имею в бытии на общем фоне моих отрицаний. Это первоначальное отношение целого и "этого" лежит в основании отношения между фоном и формой, разъясненного в Gestalttheorie[1]. "Это" появляется всегда на фоне, то есть на недифференцированной целостности бытия, поскольку Для-себя здесь выступает как радикальное и синкретическое отрицание. Но оно всегда может раствориться в своей недифференцированной целостности, когда появится другое это. Однако появление этого или формы на фоне, будучи коррелятивным появлением моего собственного конкретного отрицания на синкретическом фоне радикального отрицания, предполагает, что я одновременно являюсь и не являюсь этим полным отрицанием, или, если угодно, я являюсь им в модусе "небытия" и я им не являюсь в модусе бытия. В самом деле, только таким образом настоящее отрицание возникает на фоне радикального отрицания. В противном случае, в действительности, оно было бы полностью оторвано от него или растворилось бы в нем. Появление *этого* на *всем* коррелятивно определенному способу, который имеет Для-себя, чтобы быть отрицанием самого себя. *Это* существует, поскольку я не являюсь еще своими будущими отрицаниями и поскольку я не являюсь больше своими прошлыми отрицаниями. Открытие *этого* предполагает, что "акцент ставится" на определенном отрицании, сопровождаемом уходом других в синкретическое исчезновение фона, то есть для-себя может существовать только как отрицание, которое конституируется на уходе в целостность радикальной отрицательности. Для-себя *не является* миром, пространственностью, постоянством, материей, короче говоря, в-себе вообще, но его способ не-быть-ими означает иметь в небытии этот стол, этот стакан, эту комнату на общем фоне отрицательности. *Это* предполагает, следовательно, отрицание отрицания. Но отрицание, имеющее в бытии радикальное отрицание, которое оно отрицает, не прекращает быть связанным с этим последним онтологической нитью и готово слиться с ним через появление другого этого. В этом смысле "это" раскрывается как это посредством "отхода в фон мира" всех других "этих"; его определение, лежащее в начале *всех* определений, есть отрицание. Нужно хорошо понять, что это отрицание, рассматриваемое со стороны этого, представляет собой полный идеал. Оно ничего не добавляет к бытию и ничего от него не забирает. Бытие, сопоставляемое с "это", есть то, чем оно является, и не прекращает быть им; оно не становится. Как таковое, оно не может быть вне самого себя в целом как структура целого, ни также быть вне себя *в* целом, чтобы отрицать свою тождественность с целым. Отрицание может прийти к *этому* только через бытие, которое имеет в бытии одновременно присутствие по отношению ко всему бытию и по отношению к *этому,* то есть посредством эк-статического бытия. Так как оно не затрагивает *это* как бытие-в-себе и не производит реальный синтез всех этих в целостность, то конститутивное отрицание *этого* есть отрицание *внешнего* типа; отношение этого к целому есть отношение внешнего характера. Таким образом,

---

[1] гештальттеория *(нем.)*. — *Ред.*

мы видим появление определения как внешнего отрицания, коррелятивного внутреннему, радикальному и эк-статическому отрицанию, которым *я* являюсь. Именно это объясняет двойственный характер *мира*, открывающегося одновременно как синтетическая целостность и как чисто аддитивный набор (collection) всех "этих". В самом деле, поскольку мир является целостностью, раскрывающейся как то, в чем Для-себя имеет в бытии радикально собственное ничто, мир открывается как синкретизм недифференцированности. Но поскольку это полное ничтожение находится всегда по другую сторону конкретного и теперешнего ничтожения, мир всегда готов открыться как выемка для появления одного или многих *"этих"*, которые *были уже* в глубине недифференцированности фона, а сейчас выступают в качестве дифференцированной формы. Таким образом, когда мы постепенно приближаемся к ландшафту, который был дан нам в нерасчлененном виде, мы видим появление объектов, которые даются как уже бывшие там в качестве элементов в наборе отдельных "этих"; отсюда в опытах гештальттеоретиков непрерывный фон, когда он воспринимается как форма, разбивается на множество отдельных элементов. Итак, мир как коррелят распадающейся целостности появляется как прозрачная целостность в том смысле, что он никогда не является реальным синтезом, но есть идеальное ограничение посредством ничто набора *этих*. Так, *непрерывное* как формальное качество фона позволяет появиться прерывному в качестве типа внешнего отношения между *этими* и целостностью. Именно эту постоянную прозрачность целостности в комплекте, непрерывное в прерывном называют *пространством*. В самом деле, пространство не может быть *бытием*. Оно есть неустойчивое отношение между существующими вещами, не имеющими никакого отношения между собой. Оно является полной независимостью существующих в-себе, поскольку она открывается в бытии, выступающем присутствием по отношению ко "всем" в-себе, как независимость *одних по отношению к другим*; и это единственный способ, которым существующие вещи могут открываться как не имеющие никакого отношения, в бытии, посредством которого отношение приходит в мир, то есть чисто внешнее отношение. И так как это внешнее отношение не может принадлежать ни тому, ни другому из рассматриваемых *этих*, и поскольку, с другой стороны, как чисто локальная отрицательность оно разрушает само себя, оно не может быть ни собой, ни "быть бывшим". Бытие, становящееся пространственным, есть Для-себя как соприсутствующее по отношению ко всем и к этому; пространство является не миром, но непостоянством мира, понимаемым как целостность, так как оно всегда может распадаться на внешнее множество. Пространство — не фон, не форма, а идеальность фона, ибо оно всегда может распадаться на формы; оно — не непрерывность, не прерывность, а постоянный переход от непрерывности к прерывности. Существование пространства доказывает, что Для-себя, осуществляя то, что *есть* бытие, не добавляет *ничего* к нему; оно — идеальность синтеза. В этом смысле пространство одновременно и целостность, в той степени, в какой оно берет свое начало от мира, и *ничто*, поскольку оно приводит к размножению *этих*. Пространство не позволяет воспринять себя конкретной интуицией, так как оно не есть, но непрерывно делает себя простран-

ственным. Оно зависит от временности и появляется во временности, поскольку оно может прийти к миру только посредством бытия, способом бытия которого является темпорализация, и так как пространство есть способ, которым это бытие эк-статически теряется, чтобы реализовать бытие. Пространственная характеристика *этого* не добавляется синтетически к нему, но она есть только его *"место"*, то есть его отношение внешности на фоне, поскольку это отношение может распадаться на множество внешних отношений с другими *этими*, когда сам фон распадается на множество форм. В этом смысле было бы бесполезно понимать пространство как форму, накладываемую априорной структурой нашей чувственности на феномены; пространство не может быть формой, так как оно есть *ничто*; оно, напротив, является признаком того, что ничего, кроме отрицания (и еще как внешний тип отношения, который оставляет нетронутым то, что он объединяет), не может прийти к в-себе посредством Для-себя. Что касается Для-себя, если оно не есть пространство, то это и означает, что оно воспринимает себя именно как не являющееся бытием-в-себе, поскольку в-себе раскрывается ему в модусе внешнего отношения, называемого протяжением. Как раз потому, что оно отрицает у самого себя внешнее отношение, постигая себя как эк-статическое, оно делает пространство протяженным. Так как Для-себя не находится с в-себе в отношении смежности или индифферентной внешности, его отношение с в-себе как основание всех отношений является отношением внутренним и оно, напротив, оказывается тем, посредством чего бытие-в-себе вступает в индифферентную внешнюю связь с другими существующими вещами в мире. Когда внешнее отношение индифферентности гипостазируется как существующая субстанция в себе и через себя, что может происходить только на низшей стадии познания, оно выступает как предмет исследований особого типа под именем геометрии и становится чистой спецификацией абстрактной теории множеств.

Остается определить, каким типом бытия обладает внешнее отрицание, поскольку оно появляется в мире через Для-себя. Мы знаем, что оно не принадлежит к *этому*; этот журнал не отрицает собой, что он является столом, с которого он берется, иначе он был бы эк-статически вне себя в столе, который он отрицает, и его отношение к нему было бы внутренним отрицанием; он прекратил тем самым быть в-себе, чтобы стать для-себя. Определительное отношение *этого* не может, следовательно, принадлежать ни к *этому*, ни к *тому*; оно их окружает, не касаясь, не придавая им ни малейшего нового свойства; оно их оставляет теми, которыми они и являются. В этом смысле мы должны изменить знаменитую формулу Спинозы: "Omnis determinatio est negatio"[1], о которой Гегель сказал, что ее богатство бесконечно, и скорее заявить, что всякое определение, не принадлежащее к бытию, имеющему свои собственные определения, есть идеальное отрицание. Впрочем, было бы непонятно, если здесь дело обстояло бы по-другому. Даже если мы рассматривали бы вещи с позиции эмпириокритического психологизма как чисто субъективные содержания, можно было бы понять только

---

[1] Всякое определение есть отрицание *(лат.)*. — *Ред.*

субъекта, реализующего внутренние синтетические отрицания между содержаниями, по крайней мере *их бытия*, в эк-статической радикальной имманентности, что устранило бы всякую надежду перехода к объективности. С бо́льшим основанием мы могли бы вообразить только Для-себя, производящее синтетические деформирующие отрицания между трансцендентностями, которыми оно не является. В этом смысле внешнее отрицание, конститутивное этому, не может обнаружить *объективного* характера вещи, если мы понимаем под объективным то, что принадлежит по природе к в-себе, или то, что тем или иным способом *реально* конституирует объект как он есть. Но мы не должны делать отсюда вывод, что внешнее отрицание имеет субъективное существование как чистый способ бытия Для-себя. Этот тип существования Для-себя есть чисто внутреннее отрицание; существование в нем внешнего отрицания было бы разрушительным для самого его существования. Это отрицание не может быть, следовательно, способом размещения и классификации феноменов, поскольку они были бы только субъективными миражами; оно не может также "субъективизировать" бытие, поскольку его раскрытие конститутивно Для-себя. Сам его внешний характер требует, таким образом, чтобы оно оставалось "повисшим в воздухе", *внешним* к Для-себя как и к В-себе. Но, с другой стороны, как раз потому, что такое отрицание является внешним отношением, оно не может быть посредством себя, оно отвергает все опоры, оно "unselbstständig" по природе и все-таки не может относиться ни к какой субстанции. Оно есть *ничто*. Именно потому, что чернильница не есть стол, а также трубка, стакан и т. д., мы можем ее постигнуть как чернильницу. Однако, если я говорю: "Чернильница не стол", — я *ничего не мыслю*. Таким образом, определение является *ничем*, оно не принадлежит в качестве внутренней структуры ни к вещи, ни к сознанию, но его бытие является *бытием-приведенным* посредством Для-себя через систему внутренних отрицаний, в которых В-себе раскрывается в своей индифферентности ко всему тому, что не является собой. Поскольку Для-себя заявляет о себе через В-себе тем, чем оно не является, по способу внутреннего отрицания, индифферентность В-себе как индифферентность, которую Для-себя имеет в небытии, открывается в мире как определение.

3. Качество и количество, потенциальность, инструментальность

Качество есть не что иное, как бытие *этого*, когда оно рассматривается вне всякого внешнего отношения с миром или с другими "этими". Его часто понимали как простое субъективное определение, и его бытие-качество смешивали тогда с субъективностью психического. Проблема в таком случае, казалось, состоит в том, чтобы объяснить конституцию полюса-объекта, понимаемого как трансцендентное единство качеств. Мы показали, что эта проблема неразрешима. Качество не объективируется, если оно субъективно. Предположим, что мы спроектировали единство полюса-объекта за пределами качеств, каждое из которых лучше всего давалось бы как субъективное следствие действия вещей на

нас. Но желтизна лимона не является субъективным способом восприятия лимона, она *есть* лимон. Неверно также, что x-объект появляется как пустая форма, удерживающая совокупность разрозненных качеств. В действительности лимон представлен полностью посредством своих качеств, и каждое из его качеств полностью объединено с каждым другим. Как раз кислота лимона является желтизной, а желтизна кислотой; едят также и цвет пирожного, а вкус пирожного есть средство, которое открывает его форму и цвет, что мы будем называть пищевой интуицией; и, наоборот, если я погружаю палец в баночку с вареньем, клейкая прохлада этого варенья является открытием его сладкого вкуса для моих пальцев. Текучесть, тепловатость, голубоватый цвет, движение волн воды бассейна даются сразу одно через другое, и именно такое полное взаимопроникновение называется *это*. Именно это хорошо показали опыты художников и особенно Сезанна; наверно, как это думал Гуссерль, что синтетическая необходимость безоговорочно объединяет цвет и форму; но как раз форма является цветом и светом; если художник меняет какой-то один из этих факторов, другие тоже меняются — не оттого, что они связываются посредством неизвестно какого закона, но потому, что они являются только на основе одного и того же бытия. В этом смысле всякое качество бытия есть все бытие; оно есть присутствие его абсолютной случайности, оно является его нередуцируемостью индифферентности; постижение качества ничего не добавляет к бытию, кроме факта, что *бытие существует как это*. В этом смысле качество вовсе не внешний аспект бытия, так как бытие, не имеющее ничего "внутри", не может ничего иметь "вне". Чтобы было качество, просто нужно, чтобы *существовало* бытие для ничто, которое по природе *не является* бытием. Однако бытие не является качеством *в себе*, хотя его есть ни больше, ни меньше. Но качество и есть *бытие, целиком* раскрывающееся в границах *имеющегося*. Оно совсем не *вне* бытия, оно все бытие, поскольку не может существовать бытия *для* бытия, но только для того, кто осуществляет его небытие. Отношение Для-себя к качеству является онтологическим. Интуиция качества вовсе не является пассивным созерцанием данного, а ум вовсе не есть В-себе и остается тем, чем он является в этом созерцании, то есть пребывает индифферентным по отношению к созерцаемому *это*. Но Для-себя заявляет о себе, чем оно не является, посредством качества. Воспринимать красное как цвет этой тетради — значит отражаться самому как внутреннее отрицание этого качества. То есть восприятие качества не является "наполнением" (Erfüllung), как этого хотел Гуссерль, но сообщением из пустоты, как из определенной пустоты этого качества. В этом смысле качество есть присутствие, постоянно пребывающее вне досягаемости. Описания познания оказываются слишком часто пищевыми. Еще много остается дологического в эпистемологической философии, и мы еще не освободились от этой первобытной иллюзии (о которой нам нужно дать отчет далее), следуя которой познавать — значит есть, то есть проглотить познаваемый объект, наполниться им (Erfüllung) и переварить его ("ассимиляция"). Мы лучше узнаем первоначальный феномен восприятия, настаивая на факте, что качество находится в связи с нами в отношении абсолютной близости; оно *"находится здесь"*, оно нас преследует, не

даваясь и не уклоняясь; но следует добавить, что эта близость предполагает расстояние. Качество есть то, что находится непосредственно вне досягаемости, что, по определению, указывает нам на нас самих как пустоту. Оно является тем, созерцание которого может только усилить нашу жажду бытия, как вид недостижимой пищи усиливает голод у Тантала. Качество есть указание на то, чем мы не являемся, и способ бытия, в котором нам отказано. Восприятие белого является сознанием принципиальной невозможности, чтобы Для-себя существовало как цвет, то есть как то, чем оно является. В этом смысле не только бытие не отличается от своих качеств, но еще всякое восприятие качества является восприятием *этого;* качество, каким бы оно ни было, раскрывается нам как бытие. Запах, который я внезапно почувствовал с закрытыми глазами, даже перед тем, как я был бы извещен о благоухающем объекте, есть уже *бытие-запах,* а не субъективное впечатление; свет, который проникает в глаза утром, через закрытые веки, есть уже бытие-свет. Именно это становится очевидным, стоит только подумать, что качество *есть.* Как бытие, которое есть то, чем оно является, качество прекрасно может *явиться* субъективности, но оно не может включиться в нить этой субъективности, которая есть то, чем она не является, и которая не есть то, чем она является. Сказать, что качество есть бытие-качество, это вовсе не значит дать ему тайную поддержку, аналогичную субстанции; это значит просто отметить, что его способ бытия радикально отличен от способа бытия "для-себя". Бытие белизны или кислоты, в самом деле, никак не может быть постигнуто в виде эк-статического. Если сейчас спросят, как получается, что "это" имеет "много" качеств, мы ответим, что в действительности, *это* освобождается как целостность на фоне мира и что оно дается как недифференцированное единство. Как раз для-себя может отрицаться с различных точек зрения напротив *этого* и раскрывать качество как новое *это* на фоне вещи. Каждому отрицательному акту, которым свобода Для-себя спонтанно конституирует свое бытие, соответствует полное раскрытие бытия "посредством бокового вида". Этот боковой вид есть не что иное, как отношение вещи к Для-себя, реализованное самим Для-себя. Это есть абсолютное определение отрицательности; ибо недостаточно, чтобы Для-себя посредством первоначального отрицания *не было бы* бытием, и не было бы *этим* бытием, нужно еще, чтобы его определение как ничто бытия было полным, чтобы оно реализовалось определенным незаменимым способом небытия *этим* бытием; и это абсолютное определение, которое есть определение качества как бокового вида этого, принадлежит к свободе Для-себя; оно *не есть,* оно находится как бы "в бытии"; именно в этом каждый может убедиться, рассматривая, до какой степени раскрытие *одного* качества вещи возникает всегда как произвольность факта, постигаемого *через* свободу; я не могу сделать, чтобы эта кожура не была зеленой, но именно я делаю то, чтобы постигнуть ее как зеленое-шероховатое или шероховатость-зеленую. Только здесь отношение форма-фон довольно отлично от отношения *этого* к миру. Так как вместо того, чтобы форма появлялась на недифференцированном фоне, она полностью пропитана фоном, она его удерживает в себе как свою собственную недифференцированную плотность. Если я постигаю кожуру как зеле-

ную, ее "блеск-шероховатости" раскрывается как внутренний недифференцированный фон и полнота бытия зеленого. Здесь нет никакого абстрагирования в том смысле, в каком абстрагирование разделяет то, что является единым, так как бытие показывается всегда целиком через свой боковой вид. Но реализация бытия обусловливает абстрагирование, поскольку абстрагирование не есть восприятие качества "повисшего в воздухе", но этого-качества, где недифференцированность внутреннего фона ведет к абсолютному равновесию. Абстрагированное зеленое не теряет своей плотности бытия, иначе оно было бы не чем иным, как субъективным способом для-себя, но блеск, форма, шероховатость и т. д., которые даются посредством него, основываются в ничтожащем равновесии простой *массивности.* Абстракция является между тем феноменом присутствия по отношению к бытию, поскольку абстрактное бытие сохраняет свою трансцендентность. Но она может реализоваться только как присутствие по отношению к бытию по ту сторону бытия, она есть возвышение. Это присутствие бытия может быть реализовано только на уровне возможности и поскольку Для-себя имеет в бытии свои возможности. Абстрактное раскрывается как смысл, который качество имеет в бытии как соприсутствующее по отношению к присутствию будущего для-себя. Таким образом, абстрактное зеленое есть смысл-будущего конкретного *этого,* поскольку оно открывается мне через свой боковой вид "зеленое-блистающее-шероховатое". Оно есть собственная возможность этого бокового вида, поскольку оно открывается через возможности, которыми являюсь я, то есть поскольку оно *является бывшим.* Но "это" отсылает нас к инструментальности и временности мира, к чему мы вернемся позже. Сейчас достаточно сказать, что абстрактное преследует конкретное как застывшую возможность в-себе, которую конкретное имеет в бытии. Каким бы ни было наше восприятие, как первоначальный контакт с бытием абстрактное всегда *здесь,* но *в будущем,* и именно с моим будущим я его постигаю; оно коррелятивно возможности моего настоящего и конкретного отрицания как возможности *не быть больше только* этим отрицанием. Абстрактное является смыслом *этого,* поскольку оно открывается в будущем через мою возможность закрепить в-себе отрицание, которое я имею в бытии. Если нам напомнят классические апории абстракции, мы ответим, что они проистекают из предположения о различных конституциях "этого" и акта абстрагирования. Конечно, если *это* не включает свои собственные абстрактные части, то нет никакой возможности получить их потом оттуда. Но как раз в конституции *этого* как *этого* создается абстракция в качестве раскрытия бокового вида в моем будущем. Для-себя является "производителем абстракции" не потому, что оно могло бы реализовать психологическую операцию абстракции, но потому, что оно появляется как присутствие по отношению к бытию с будущим, то есть по ту сторону бытия. Бытие в себе не является ни конкретным, ни абстрактным, ни настоящим, ни будущим; оно есть то, чем оно является. Однако абстракция не обогащает бытие, она есть только раскрытие ничто бытия по ту сторону его. Но мы утверждаем, что нельзя сформулировать классические возражения, выдвигаемые по отношению к абстракции, не производя их неявно из рассмотрения бытия как *этого.*

Первоначальное отношение *этих* между собой не может быть ни взаимодействием, ни причинностью, ни даже появлением на фоне мира. В самом деле, если мы предположим Для-себя присутствующим по отношению к определенному *этому*, другие эти существуют в то же время "в мире" в недифференцированном виде; они образуют фон, на котором выделяется рассматриваемое *это*. Для установления какого-либо отношения между одним и другим *этим* нужно, чтобы второе это раскрылось, появляясь на фоне мира в случае определенного отрицания, которое Для-себя имеет в бытии. Но в то же время необходимо, чтобы каждое *это* находилось бы на расстоянии от другого, *не являясь* другим, посредством чисто внешнего отрицания. Таким образом, первоначальное отношение *этого* к *тому* есть внешнее отрицание. *То* появляется как не являющееся *этим*. И указанное внешнее отрицание раскрывается в Для-себя как трансцендентность, оно находится вне, оно есть *в-себе*. Как мы должны это понимать?

Появление *этого-того* может производиться вначале только как целостность. Первичное отношение является здесь единством распадающейся целостности; Для-себя определяется, не являясь полностью "этим-тем" на фоне мира. "Это-то" означает всю мою комнату, поскольку я там присутствую. Это конкретное отрицание не исчезнет во время конкретного полного распадения на это *и* то. Напротив, оно есть само условие распадения. Но на этом фоне присутствия и посредством него бытие обнаруживает свое внешнее отношение индифферентности; оно раскрывается мне в том, что отрицание, которым я являюсь, оказывается скорее единством-множеством, чем недифференцированной целостностью. Мое отрицающее появление в бытии дробится на независимые отрицания, имеющие связь только от бытия отрицаний, которые я имею в бытии, то есть принимающие свое внутреннее единство от меня, а не от бытия. Я присутствую по отношению к этому столу, к этим стульям, и как таковой, я конституирую себя синтетически в качестве многоцелевого отрицания; но это отрицание чисто внутреннее, поскольку является отрицанием *из* бытия, пересекается зонами ничто; оно ничтожится посредством отрицания, оно есть распадающееся отрицание. Через эти полосы ничто, которые я имею в бытии как мое собственное ничто отрицания, появляется индифферентность бытия. Но эту индифферентность я должен реализовать посредством этого ничто отрицания, которое я имею в бытии, не потому, что я первоначально присутствую по отношению к "этому", но поскольку я присутствую также и по отношению к "тому". Именно в моем присутствии и через присутствие по отношению к столу я реализую индифферентность стула (который в настоящем я также имею в небытии) как отсутствие трамплина, остановки моего порыва в небытие, разрыва круга. *То* появляется на стороне "этого" в глубине общего раскрытия как того, чего я не могу ни в коем случае использовать, чтобы определить себя в небытии "этого". Таким образом, расщепление идет от бытия, но *существует* расщепление и разделение только через присутствие Для-себя по отношению ко всему бытию. Отрицание единства отрицаний, поскольку оно является раскрытием индифферентности бытия и поскольку оно постигает индифферентность "этого" к "тому" и "того" к *этому*, есть

раскрытие первоначального отношения *этих* как внешнего отрицания. "Это" не есть "то". Внешнее отрицание в единстве распадающейся целостности выражается союзом "и". "Это не есть то" пишется "это *и* то". Внешнее отрицание имеет двойное свойство бытия-в-себе и бытия чистой идеальности. Оно есть в-себе, так как не принадлежит совсем к Для-себя; как раз через абсолютную внутренность своего отрицания (поскольку в эстетической интуиции я воспринимаю воображаемый объ-ект) Для-себя открывает индифферентность бытия как внешнее отношение. Впрочем, речь вовсе не идет об отрицании, которое бытие имеет в бытии; оно не принадлежит ни к какому из рассматриваемых *этих,* оно просто *есть;* оно есть то, чем оно является. Но в то же время оно ни в коей мере не есть свойство *этого,* оно вовсе не выступает как одно из его качеств. Оно является полной независимостью *этих* как раз потому, что оно ни в том, ни в другом. Так как индифферентность бытия есть *ничто,* мы не можем ее ни мыслить, ни даже воспринять. Она просто означает, что исчезновение или вариации *того* не могут ничем коснуться *этого;* в этом смысле она является только *ничто* в-себе, разделяющим *эти,* и это ничто есть единственный способ, которым сознание может реализовать монолитность тождества, характеризующую бытие. Это идеальное ничто в-себе и есть *количество.* В самом деле, количество имеет чисто внешний характер; оно ни в коей мере не зависит от добавляемых членов и является только утверждением их независимости. Считать — значит производить идеальное различие внутри распадающейся и уже данной целостности. Число, полученное прибавлением, не принадлежит ни к какому из подсчитываемых *этих,* ни также к распадающейся целостности, поскольку она открывается как целостность. Эти три человека, которые говорят передо мною, постигаются мной вначале как "беседующая группа" не потому, что я их считаю; и факт их счета как *троих* оставляет совершенно незатронутым конкретное единство их как группы. Быть "группой из трех человек" не есть конкретное свойство группы. Но это также и не есть свойство ее членов. Никто из них не может сказать, что он есть *три,* ни даже, что он *третий,* так как качество третьего есть лишь отражение свободы для-себя, которое считает; каждый из них может быть третьим, но никто из них им не является. Отношение количества есть, следовательно, отношение в-себе, но чисто отрицательное внешнее отношение. И именно потому, что оно не принадлежит ни к вещам, ни к целостностям, оно изолируется и выделяется на поверхности мира как отражение ничто в бытии. Будучи чисто внешним отношением между этими, оно само является внешним к ним и, чтобы закончить, внешним к самому себе. Оно является индифферентной неуловимостью бытия, которая может появиться, только если *есть* бытие, и которая, хотя и принадлежит к бытию, может прийти к нему только из для-себя, поскольку эта индифферентность раскрывается лишь посредством экстериоризации в бесконечное внешнего отношения, которое должно быть внешним бытию и самому себе. Таким образом, пространство и количество есть лишь один и тот же тип отрицания. Посредством одного того, что *это* и *то* раскрываются как не имеющие никакого отношения ко мне, пространство и количество приходят в мир, так как и то и другое являются отношениями вещей, никак не соот-

носящихся, или, если хотите, являются ничто отношения, постигаемого как отношение через бытие, которое есть свое собственное отношение. Тем самым можно заметить: то, что называют вместе с Гуссерлем *категориями* (отношение-единства-множества, целого к частям, более и менее, около, рядом, вследствие, первый, второй и т. д., один, два, три и т. д., в и вне чего-либо и т. д.), являются только идеальными распределениями вещей, распределениями, которые оставляют их полностью незатронутыми, не обогащая и не обедняя их ни *на йоту,* и они указывают только на бесконечное различие способов, которыми свобода для-себя может реализовывать индифферентность бытия.

Мы уже обсуждали проблему первоначального отношения для-себя к бытию, как если бы для-себя было простым мгновенным сознанием, таким, каким оно может открыться в картезианском cogito. По правде говоря, мы уже встречали ускользание от себя для-себя, поскольку оно есть необходимое условие появления *этих* и абстракций. Но эк-статический характер для-себя был еще лишь неявным. Если мы должны были поступать таким образом для ясности изложения, то из этого не следует заключать, что бытие раскрывается в бытии, которое сначала было бы присутствием, чтобы конституировать себе потом будущее. Но именно в бытии, которое появляется как будущее в самом себе, раскрывается бытие-в-себе. Это значит, что отрицание, которое для-себя осуществляет в присутствии бытия, имеет эк-статическое измерение будущего; и поскольку я не есть то, чем я являюсь (эк-статическое отношение к моим собственным возможностям), я имею в небытии бытие-в-себе как раскрывающую реализацию *этого.* Это означает, что я являюсь присутствием по отношению к "этому" в незавершенности распадающейся целостности. Что отсюда следует для раскрытия *этого?*

Поскольку я всегда по ту сторону того, чем я являюсь, я есть будущее самого себя; "это", по отношению к которому я присутствую, появляется для меня как нечто, что я перевожу к себе. Воспринимаемое первоначально является превосходимым, оно — как проводник круга самости и появляется в границах этой самости. В той степени, в какой я делаю себя отрицанием *этого,* я бегу от этого отрицания к дополнительному отрицанию, слияние которого с первым должно бы заставить появиться в-себе, которым я являюсь; и это возможное отрицание находится в союзе с первым; оно не является любым, однако есть именно дополнительное отрицание моего присутствия по отношению к вещи. Но поскольку для-себя конституируется как присутствие, как неполагающее сознание себя оно объявляет о себе вне себя посредством того бытия, которым не является; оно восстанавливает свое бытие вне в форме "отражение-отражающее"; дополнительное отрицание, которым для-себя является в качестве своей собственной возможности, есть, стало быть, отрицание-присутствие, то есть для-себя имеет в бытии и нететическое сознание себя, и тетическое (полагаемое) сознание бытия-по-ту-сторону-бытия. И последнее связано с настоящим *этим* не любой внешней связью, но связью именно дополнительной, которая находится в точной корреляции с отношением для-себя и его будущего. С самого начала *это* открывается в отрицании бытия, которое делается небытием этого не через простое присутствие, но, как отрицание, явля-

ющееся будущим в самом себе, своей собственной возможностью по ту сторону своего настоящего. И эта возможность, преследующая чистое присутствие как свой недостижимый смысл, чего ей недостает, чтобы быть *в-себе*, является сначала проекцией настоящего отрицания через включение в действие (d'engagement). В самом деле, всякое отрицание, совсем не имеющее по ту сторону самого себя будущего, как возможности, которая приходит к нему и к которой оно убегает, потеряло бы смысл своего включения в действие и все значение отрицания. То, что отрицает для-себя, отрицает его "с измерением будущего", независимо от того, идет ли речь о внешнем отрицании ("это не есть то", "этот стул не является столом") или об отрицании внутреннем, проводимом над самим собой. Сказать, что "это не есть то", значит поставить во внешнее отношение "это" к "тому" и для настоящего и для будущего, или строго "теперь", но тогда отрицание имеет *предварительный* характер, конституирующий будущее как чистую внешность по отношению к настоящему определению "этого *и* того". В обоих случаях смысл приходит к отрицанию, исходя из будущего; любое отрицание является эк-статическим. Поскольку для-себя отрицается в будущем, *это*, отрицание которого оно осуществляет, раскрывается как идущее к себе из будущего. Возможность, которой сознание является нететически как сознание способности не быть этим, раскрывается как *потенциальность* этого быть тем, чем оно является. Первая потенциальность объекта, как коррелят включения в действие, как онтологическая структура отрицания, и есть *постоянство*, которое беспрерывно идет к нему из фона будущего. Раскрытие стола как стола требует постоянства *от* стола, которое приходит к нему из будущего и вовсе не является просто установленным *данным*, но потенциальностью. Это постоянство, впрочем, не приходит к столу из будущего, расположенного во временно́й бесконечности; бесконечное время еще не существует, стол не раскрывается как имеющий возможность быть бесконечно столом. Время, о котором здесь идет речь, ни конечно, ни бесконечно, просто потенциальность выявляет измерение будущего.

Но смысл будущего отрицания — быть тем, чего недостает отрицанию для-себя, чтобы стать отрицанием *в-себе*. В этом смысле отрицание в будущем является уточнением отрицания в настоящем. Именно в будущем раскрывается точный смысл того, что я имею в небытии как коррелят точного отрицания, которое я имею в бытии. Полиморфное отрицание *этого*, где зеленое образуется из целостности "шероховатость-свет", приобретает свой смысл, только если оно имеет в бытии отрицание *из* зеленого, то есть из бытия-зеленого, фон которого стремится к равновесию индифферентности; словом, отсутствующий-смысл моего полиморфного отрицания и есть суженное отрицание из зеленого более чистого зеленого на фоне индифферентности. Таким образом, чистое зеленое приходит к "зеленому-шероховатости-свету" из фона будущего как его смысл. Мы постигаем здесь смысл того, что мы назвали *абстракцией*. Существующее не *обладает* своей сущностью как настоящее качество. Оно является самим отрицанием сущности: зеленое *никогда не является* зеленым. Но сущность приходит из фона будущего к существующему как смысл, который никогда не дан и который всегда его преследует. Она является чистым коррелятом чистой идеальности моего отрицания. В этом смысле никогда нет абстрагирующей операции,

если под ней понимают психологический и утверждающий акт выбора, производимого конституирующим умом. Не абстрагируют определенные качества, исходя из вещей, а напротив, следует видеть, что абстракция как способ первоначального бытия для-себя необходима, чтобы были вообще вещи и мир. Абстрактное — это структура мира, необходимая для появления конкретного, и конкретное есть конкретное только потому, что оно идет к своему абстрактному, заявляет о себе через абстрактное тем, чем является; для-себя есть раскрывающе-абстрагирующее в своем бытии. Очевидно, с этой точки зрения постоянство и абстрактное являются только одним. Если стол имеет, как стол, потенциальность постоянства, то это в той степени, в какой она имеет в бытии стол. Постоянство есть чистая возможность для "этого" быть соответствующим своей сущности.

Мы видели во второй части этой работы, что возможность, которой я являюсь, и настоящее, от которого я бегу, были между собой в отношении того, чего не хватает, с тем, кому этого не хватает. Идеальный сплав того, чего недостает, с тем, кому недостает того, чего недостает, в качестве нереализуемой целостности преследует для-себя и конституирует в своем бытии ничто бытия. Это есть, говорили мы, в-себе-для-себя, или *ценность*. Но эта ценность не находится в плоскости неотражаемого, постигаемого как тетическое для-себя, она является только условием бытия. Если наши дедукции точны, это постоянное указание нереализуемого слияния должно появиться не как структура неотражающего сознания, но как трансцендентное указание идеальной структуры объекта. Эта структура может быть легко раскрыта; в соответствии с указанием слияния полиморфного отрицания с абстрактным отрицанием, являющимся его смыслом, должно раскрыться трансцендентное и идеальное указание: указание слияния этого существующего со своей сущностью в будущем. И это слияние должно быть таково, чтобы абстрактное являлось бы основанием конкретного, и одновременно конкретное — основанием абстрактного; другими словами, "само" конкретное существование должно *быть* сущностью; сущность должна производиться как целостное затвердевание, то есть с полным богатством конкретного, однако без того, чтобы мы могли находить в ней другую вещь, чем является сама она в своей полной чистоте. Или, если хотите, форма должна быть в самой себе и полностью своей собственной материей. И наоборот, материя должна производиться как абсолютная форма. Это невозможное слияние, постоянно подтверждаемое сущностью и существованием, не принадлежит ни к настоящему, ни к будущему, оно скорее указывает на соединение прошлого, настоящего и будущего и представляется как синтез, *производимый* из временно́й целостности. Это и есть ценность в качестве трансцендентности; именно ее называют *красотой*. Красота представляет, стало быть, идеальное состояние мира, коррелятивное идеальной реализации для-себя, где сущность и существование вещей раскрывались бы как тождество в бытии, которое в своем раскрытии сливалось бы с собой в абсолютном единстве в-себе. Как раз поэтому красота не только является трансцендентным синтезом, который нужно произвести, но она может реализоваться лишь в тотализации нас самих и через нее; именно поэтому мы *хотим* красоты и потому постигаем универсум, которому *недостает* красоты в той мере, в какой

мы сами себя постигаем в качестве недостатка. Но красота больше не является потенциальностью вещей, как в-себе-для-себя не является собственной возможностью для-себя. Она преследует мир в качестве нереализуемой. И в той мере, в какой человек *реализует* красоту в мире, он реализует ее воображаемым способом. Это значит, что в эстетической интуиции я воспринимаю воображаемый объект через воображаемую реализацию самого себя в качестве целостности в-себе и для-себя. Обычно красота как ценность не выражена тематически как ценность-вне-досягаемости-мира. Она воспринимается неявно в вещах как отсутствие и раскрывается неявно через *несовершенство* мира.

Эти первоначальные потенциальности, характеризующие *это,* не единственные. В самом деле, в той мере, в какой для-себя имеет в бытии свое бытие за пределами своего настоящего, оно является раскрытием определенного бытия по ту сторону, которое приходит к "этому" из фона бытия. Поскольку для-себя находится по ту сторону растущей луны, возле бытия-по-ту-сторону-бытия, являющегося полной луной в будущем, полная луна становится потенциальностью растущей луны; поскольку для-себя находится по ту сторону почки, возле цветка, цветок есть потенциальность почки. Раскрытие этих новых потенциальностей предполагает первоначальное отношение к прошлому. Именно в прошлом постепенно раскрывается связь растущей луны с полной, почки — с цветком. И прошлое для-себя оказывается для него знанием. Но это знание не пребывает как инертное данное. Оно, несомненно, находится позади для-себя, как таковое непознаваемо и вне досягаемости. Однако в эк-статическом единстве своего бытия, как раз исходя из этого прошлого, для-себя заявляет о том, чем оно будет в будущем. Мое знание, касающееся луны, ускользает от меня как тематическое знание. Но я *им* являюсь, и мой способ бытия, по крайней мере в определенных случаях, состоит в том, чтобы то, чем я больше не являюсь, пришло ко мне в форме того, чем я еще не являюсь. Указанным отрицанием *этого,* каким я был, я им являюсь вдвойне: способом уже небытия и еще небытия. Я нахожусь по ту сторону растущей луны как возможность радикального отрицания луны, являющейся полным диском, и, соответственно, на обратном пути из моего будущего отрицания к моему настоящему; полная луна возвращается к луне растущей, чтобы определить ее в *это* как отрицание; она есть то, чего ей недостает, и то, что недостающее делает ее бытие растущим. Таким образом, в единстве того же онтологического отрицания я приписываю измерение будущего растущей луне как растущей, в форме постоянства и сущности; я ее конституирую в качестве растущей луны посредством определяющего возвращения к ней из того, чего ей не хватает. Следовательно, конституируется гамма потенциальностей, идущая от постоянства к *возможностям.* Человеческая реальность, возвышая себя к своей собственной возможности отрицания, производит бытие того, посредством чего отрицание через возвышение приходит в мир; это значит, что посредством человеческой реальности *недостаток* идет к вещам в форме "возможности", "незавершенности", "отсрочки", "потенциальности".

Тем не менее трансцендентное бытие недостатка не может иметь эк-статическую природу недостатка в имманентности. Рассмотрим это подробнее. В-себе не имеет в бытии свою собственную потенциальность

способом "еще не". Раскрытие в-себе есть первоначально раскрытие тождества индифферентности. В-себе есть то, чем оно является без всякого эк-статического рассеивания своего бытия. Оно, следовательно, совсем не имеет *в бытии* свое постоянство, или свою сущность, или недостающее, которого ему не хватает, как я имею в бытии свое будущее. Мое появление в мире соответственно порождает возникновение потенциальностей. Но эти потенциальности застывают в самом своем появлении; они подтачиваются *внешним отношением.* Мы здесь встречаем двойной аспект трансцендентного, который в самой своей двойственности порождает пространство: целостность, которая рассредоточивается во внешних отношениях. Потенциальность идет из фона будущего к *этому,* чтобы его определить, но отношение *этого* как в-себе в своей потенциальности является внешним отношением. Растущая луна определяется как *недостаточная* или *лишенная чего-то* по отношению к полной луне. Но в то же время она раскрывается, будучи полностью тем, чем она является, этим конкретным знаком на небе, который ни в чем не нуждается, чтобы быть тем, чем он является. То же самое справедливо для этой почки, для этой спички, которая есть то, чем она является, в которой ее смысл бытия-спички остается внешним, которая несомненно *может* воспламениться, но сейчас является этим кусочком белого дерева с темной головкой. Потенциальности *этого,* хотя и находятся в строгой связи с ним, представляются как в-себе и оказываются в состоянии индифферентности по отношению к нему. Эта чернильница *может* быть расколота, брошена на мрамор камина, о который она и разобьется. Но эта потенциальность полностью оторвана от нее, будучи лишь трансцендентным коррелятом *моей* возможности бросить ее на мрамор камина. Сама по себе чернильница ни разбиваема, ни неразбиваема, она *есть.* Это не означает, что я мог бы рассматривать *это* вне всякой потенциальности; от одного обстоятельства, что я являюсь своим будущим, *это* раскрывается как наделенное потенциальностями; постигнуть спичку как кусочек белого дерева с темной головкой — не значит лишить ее всякой потенциальности, но просто придать ей новое (новое постоянство — новую сущность). Чтобы "это" было полностью лишено потенциальностей, нужно, чтобы я был чистым настоящим, что немыслимо. Только *это* имеет различные потенциальности, которые *эквивалентны,* то есть находятся в состоянии равноценности по отношению к нему. Это значит в самом деле, что их вовсе нет в *бытии.* Кроме того, мои возможности совсем не существуют, но они делают себя возможностями, поскольку подтачиваются изнутри моей свободой. То есть какой бы ни была моя возможность, ее противоположность также возможна. Я могу разбить эту чернильницу, но также поставить ее в ящик; я могу иметь в виду по другую сторону растущей луны полную луну, но также могу успешно требовать постоянства растущей луны как таковой. Следовательно, чернильница оказывается снабженной эквивалентными возможностями: быть помещенной в ящик или быть разбитой. Эта растущая луна может быть серпом в небе или неполным диском. Указанные потенциальности, которые приходят к *этому,* не являясь бывшими через него и не находясь в бытии, мы назовем *вероятностями,* чтобы отметить их существование в форме бытия в-себе. Мои

возможности вовсе не являются, они делают себя возможностями. Но вероятности не "делают себя вероятностями", они находятся *в себе* как вероятности. В этом смысле чернильница *есть,* но ее *бытие-чернильницы* является вероятностью, так как "иметь-в-бытии-чернильницу" есть чистое явление, которое основывается сразу же во внешнем отношении. Эти потенциальности, или вероятности, которые являются смыслом бытия по другую сторону бытия, именно потому, что они *находятся в-себе по ту сторону бытия,* являются ничем. Сущность чернильницы *является бывшей* как коррелят возможного отрицания для-себя, но она не есть чернильница и не есть бытие; поскольку она пребывает в-себе, она — гипостазированное отрицание, то есть именно она есть ничто; она принадлежит к оболочке ничто, которое окружает и определяет мир. Для-себя раскрывает чернильницу как чернильницу. Но это раскрытие происходит по ту сторону бытия чернильницы, в будущем, которого нет; все потенциальности бытия — от постоянства до некоторой определенной потенциальности — определяются как то, чем бытие *еще не является,* без того, чтобы оно когда-либо действительно было *ими в бытии.* Здесь, кроме того, познание не добавляет к бытию и не отнимает ничего у него, оно не украшает его никаким новым качеством. Оно устанавливает, что есть бытие, возвышая его к ничто, вступая с ним только в чисто отрицательные внешние отношения; это свойство чистого ничто потенциальности в достаточной степени вытекает из действий науки, которая, стремясь установить отношения простой внешности, радикально устраняет потенциальное, то есть сущность и возможности. Но, с другой стороны, ее необходимость в качестве значимой структуры восприятия показывает достаточно ясно, чтобы на этом не настаивать: в самом деле, научное познание не может ни устранить, ни преодолеть потенциализирующую структуру восприятия, оно, напротив, предполагает ее.

Мы пытались показать, как присутствие для-себя по отношению к бытию раскрывало это как *вещь;* и для ясности изложения мы должны были показать последовательно различные структуры вещи — пространственность, постоянство, сущность и потенциальности. Само собой разумеется, однако, что такое последовательное изложение не соответствовало реальному приоритету некоторых из этих моментов перед другими; появление для-себя производит раскрытие вещи с целостностью ее структур. Впрочем, в ней нет ни одной, которая не предполагала бы все другие; *это* не имеет даже логического первенства над сущностью, оно ее, напротив, предполагает, и, наоборот, сущность является сущностью *из* этого. Подобным образом, это, как бытие-качество, может появиться только на фоне мира, но мир есть набор *этих,* и распадающееся отношение мира к *этим* образует из них пространственность. Однако здесь нет никакой субстанциальной формы, никакого принципа единства, чтобы находиться *позади* способов появления феномена; все дается сразу без всякого первенства. По тем же самым основаниям было бы ошибочным понимать какое-либо *представительное* первенство. В самом деле, наши описания привели к тому, чтобы выделить *вещь в мире,* и отсюда мы могли бы думать, что мир и вещь раскрываются в для-себя в виде созерцающей интуиции; это было бы только после того, как объекты расположились бы одни по отношению к другим в практическом поряд-

ке инструментальности. Подобную ошибку устранят, если признают, что мир появляется внутри круга самости. Он есть то, что отделяет для-себя от него самого, или, если использовать хайдеггеровское выражение, исходя из чего человеческая реальность заявляет о себе, чем она является. Этот проект по отношению к себе со стороны для-себя, который конституирует самость, ни в коем случае не является созерцающим покоем. Это есть недостаток, как мы сказали, но вовсе не *данный;* это недостаток, который имеют в собственном бытии. Нужно хорошо понять, следовательно, что *установленный* недостаток, или недостаток в-себе, исчезает во внешнем отношении; мы это показали на предшествующих страницах. Но бытие, которое конституируется само как недостаток, может определиться только там — в *этом,* которого ему недостает и которым он *является,* короче говоря, посредством постоянного отрыва от себя к себе, которое он имеет в бытии. Это значит, что недостаток может быть в самом себе своим недостатком только как *отрицаемый недостаток;* единственная подлинно *внутренняя* связь того, которому недостает чего-то, с тем, что недостает, и является отказом. В самом деле, в той степени, в какой бытие, которому не хватает чего-то, *не является* тем, чего ему не хватает, мы постигаем в нем отрицание. Но если это отрицание не должно исчезнуть в чисто внешнем отношении, а с ним и всякая возможность отрицания вообще, его основание должно находиться в необходимости для бытия, которому недостает *быть* тем, что ему недостает. Таким образом, основание отрицания есть отрицание отрицания. Но это отрицание-основание не есть больше *данное* как недостаток, существенным моментом которого оно является; оно есть как имеющееся в бытии; для-себя делает себя в призрачном единстве "отражение-отражающее" своим собственным недостатком, то есть проектируется к нему, отрицая его. Именно только как недостаток, который нужно *устранить,* недостаток может быть внутренним недостатком для-себя, и для-себя может реализовать собственный недостаток, только имея его в бытии, то есть будучи проектом к его упразднению. Следовательно, отношение для-себя к своему будущему никогда не является ни статичным, ни данным; но будущее приходит к настоящему для-себя, чтобы определить его в его сердцевине, поскольку для-себя находится уже там, в будущем, как его упразднение. Для-себя может быть недостатком *здесь,* только если оно является *там* ликвидацией недостатка, но ликвидацией, которую оно имеет в бытии в форме небытия. Как раз это первоначальное отношение позволяет впоследствии эмпирически констатировать отдельные недостатки как *переживаемые,* или *претерпеваемые.* Оно вообще является основой аффективности; именно им также будут пытаться объяснить психологически эти идолы и призраки, называемые *склонностями,* или *желаниями,* помещая их в психику. Эти склонности, или силы, насильственно помещаемые в психику, сами по себе непонятны, так как психолог показывает их как существующие в себе, то есть само свойство их *силы* оспариваемо их глубоким покоем индифферентности, а их единство распылено в чисто внешнем отношении. Мы можем понять их только посредством проекции в в-себе имманентного отношения бытия для-себя к себе, и это онтологическое отношение и есть как раз *недостаток.*

Но этот недостаток не может постигаться и познаваться тетически в неотражающем сознании (так же, как он не появляется в нечистой и соучаствующей рефлексии, которая воспринимает его как психический объект, то есть как склонность или чувство). Он доступен только очищающей рефлексии, которой мы не можем здесь заниматься. Однако в плоскости сознания мира он может появиться только в проекции как трансцендентное и идеальное свойство. В самом деле, если то, чего недостает для себя, есть идеальное присутствие к бытию-по-ту-сторону-бытия, последнее первоначально постигается как недостаток в бытии. Таким образом, мир раскрывается как преследуемый отсутствиями реализации, и каждое *это* появляется с рядом отсутствий, которые на него указывают и определяют его. Эти отсутствия не различаются на фоне потенциальностей. Просто мы лучше познаем их значение. Следовательно, отсутствия указывают на *это* как *это* и, наоборот, *это* указывает на отсутствия. Каждое отсутствие является бытием-по-ту-сторону-бытия, то есть отсутствием в-себе; каждое *это* указывает на другое состояние своего бытия или на другие существующие вещи. Но, разумеется, эта организация в указывающие комплексы застывает и каменеет в-себе; поскольку речь идет о в-себе, все эти безмолвные и окаменевшие указания, которые опускаются в индифферентность изоляции в то самое время, когда они появляются, похожи на каменную улыбку в пустых глазах статуи. Таким образом, отсутствия, которые появляются позади вещей, не появляются как отсутствия, *представленные* вещами. Нельзя сказать также, что они раскрываются как реализованные *мной*, поскольку я есть трансцендентная структура психики, которая появляется только в рефлексивном сознании. Эти чистые требования выступают как "пустоты, которые нужно заполнить" в середине круга самости. Просто их свойство "пустот, которые нужно заполнить посредством для-себя", обнаруживается в неотражающем сознании через личную и прямую неотложность, которая *переживается* как таковая, не будучи ни тематизирована, ни сообщена *кому-то*. Именно в факте и через факт их переживания как требований открывается то, что мы назвали в другой главе их самостью. Это и есть *задачи*, и этот мир есть мир *задач*. По отношению к задачам *это*, на которое они указывают, является сразу "этим *из* этих задач", то есть уникальным в-себе, которое определяется ими и на которое они указывают как на способное их *наполнить*, и тем, что ни в коем случае не имеет *в бытии* эти задачи, поскольку оно находится в абсолютном единстве тождества. Эту связь в изоляции, это отношение инерции в динамике мы и будем называть отношением средств к цели. Это есть бытие-для, деградированное, сплющенное внешним характером, трансцендентная идеальность которого может пониматься только как коррелят бытия-для, которое для-себя имеет в бытии. И вещь, поскольку она покоится в тихом блаженстве индифферентности и, однако, указывает по ту сторону себя на стоящие перед ней задачи, объявляющие о ней то, что она имеет в бытии, есть инструмент, или средство. Первоначальное отношение вещей между собой, то, что появляется на основе количественного отношения "этих", и есть, следовательно, отношение *инструментальности*. Эта инструментальность независима от прежде указанных структур или следует за ними; в одном

смысле она их предполагает, в другом — она предполагаема ими. Вещь вовсе не есть вначале вещь, чтобы быть потом орудием; она совсем не есть вначале орудие, чтобы открыться затем как вещь; она является *вещью-орудием*. Однако верно, что она будет открываться в последующем исследовании ученого как исключительно *вещь*, то есть как лишенная всякой инструментальности. Но как раз ученый беспокоится о том, чтобы установить чисто внешние отношения; впрочем, результат этого научного исследования есть то, что сама вещь, лишенная всякой инструментальности, исчезает, чтобы найти завершение в абсолютном внешнем отношении. Отсюда видно, в какой мере нужно исправить формулу Хайдеггера: конечно, мир появляется в круге самости, но круг самости нететичен, объявление о том, кем я являюсь, не может само быть тетично. Быть в мире не значит ускользнуть от мира к самому себе, но означает ускользание от мира по ту его сторону, которым является будущий мир. То, что заявляет мне мир, есть только "мирское". Тем не менее, если отсылка к бесконечности орудий никогда не приводит к для-себя, которым я являюсь, совокупность орудий есть точный коррелят моих возможностей. И так как я *являюсь* своими возможностями, порядок орудий в мире есть проектируемый образ моих возможностей в-себе, то есть того, чем я являюсь. Но этот мирской образ я никогда не могу расшифровать; я к нему приспосабливаюсь в действии и через действие; необходимо рефлексивное разделение, чтобы я мог быть самому себе объектом. Следовательно, человеческая реальность теряется в мире не через неподлинность (неаутентичность), но быть-в-мире для нее — значит радикально теряться в мире посредством самого раскрытия, которое производит то, что мир есть; это значит быть беспрерывно отсылаемым, без самой возможности какого-либо "для чего", от орудия к орудию, лишь с помощью рефлексивного вращения. Бесполезным будет возражение, что цепь "для чего" приостанавливается в "для кого" (Worumwillen). Конечно, Worumwillen отсылает нас к структуре бытия, которую мы еще не объяснили: для-другого. И "для кого" постоянно появляется позади орудий. Но это *"для кого"*, конституция которого отлична от "для чего", не прерывает цепи. Оно есть просто звено и не позволяет, когда рассматривается в перспективе инструментальности, ускользнуть от в-себе. Конечно, это — рабочая одежда для рабочего. Но именно для того, чтобы рабочий смог бы отремонтировать крышу, не пачкая себя. И, однако, не должен ли он запачкаться? Чтобы не тратить на покупку одежды самую большую часть своего заработка. Как раз этот заработок предоставляется ему как минимальное количество денег, позволяющее ему поддержать свое существование; и как раз он "поддерживается", чтобы суметь применить свою рабочую силу для ремонта крыш. И тем не менее должен ли он ремонтировать крышу? Конечно, чтобы она не протекала в помещении, где служащие заняты бухгалтерией, и т. д. Это совсем не означает, что мы всегда должны понимать другого в качестве инструмента особого типа, но просто то, что, когда мы рассматриваем другого, исходя из мира, мы вовсе не избегаем тем самым отсылки в бесконечность инструментальных комплексов.

Таким образом, в той степени, в какой для-себя есть собственный недостаток как отказ, коррелятивно своему порыву к себе, бытие раскры-

вается ему на фоне мира как вещь-орудие и мир появляется как основа индифферентности указательных комплексов инструментальности. Совокупность этих отсылок лишена значения, но именно в этом смысле нет даже возможности поставить в этой плоскости проблему значения. Работают, чтобы жить, и живут, чтобы работать. Вопрос о *смысле* соотношения "жизнь-труд": "Почему я работаю, я, который живу? Почему жить — значит работать?" — может быть поставлен только в рефлексивной плоскости, поскольку он предполагает открытие для-себя самим собой.

Остается объяснить, почему как коррелят чистого отрицания, которым я являюсь, инструментальность может появиться в мире? Каким образом я не являюсь бесплодным и неопределенно повторяемым отрицанием из *этого* как чистого этого? Как это отрицание может раскрывать множество задач, которые являются моим образом, если я есть не что иное, как чистое отрицание, которое я имею в бытии? Чтобы ответить на эти вопросы, нужно вспомнить, что для-себя не является просто будущим, которое идет к настоящему. Оно имеет в бытии также свое прошлое в форме "было". И эк-статическая причастность трех временных измерений такова, что если для-себя есть бытие, которое объявляет посредством своего будущего смысл того, чем оно было, оно есть также, в самом возникновении, бытие, которое имеет в бытии свое *будет* через перспективы определенного "было", которого оно избегает. В этом смысле нужно искать всегда значение одного временного измерения *в другом месте,* в другом измерении; это и есть то, что мы назвали *диаспорой:* так как единство диаспорического бытия не чистая *данная* принадлежность, необходимо *реализовывать* диаспору, определяясь там, вне, в единстве себя. Следовательно, отрицание, которым я являюсь и которое открывает "это", имеется *в бытии* в форме "было". Это чистое отрицание, которое, как простое присутствие, не является, имеет свое бытие позади себя, как прошлое или фактичность. Нужно признать, что оно в качестве такового никогда не является отрицанием без корней. Но оно есть, напротив, *определенное* отрицание, если понимают под этим, что оно берет свое определение позади себя, как бытие, которое оно имеет в небытии в форме "было". Отрицание появляется как нететическое отрицание прошлого, в форме внутреннего определения, поскольку оно делается тетическим отрицанием *этого.* Появление производится в единстве двойного "бытия для", поскольку отрицание производится в существовании в форме "отражение-отражающее" как отрицание *из этого, чтобы* избежать прошлого, которым оно является, и оно избегает его, *чтобы* освободиться от *этого,* устремляясь в своем бытии к будущему. Именно это мы будем называть *точкой зрения* для-себя на мир. Эта точка зрения, ассимилированная в фактичности, является эк-статическим определением отрицания как первоначального отношения к в-себе. Но, с другой стороны, как мы видели, все то, чем является для-себя, является им в форме "было" в качестве эк-статической принадлежности к миру. Как раз не в будущем я нахожу *свое* присутствие, ведь будущее мне дает мир как коррелят будущего сознания; но мое бытие появляется в прошлом, хотя не тематизированно, а в рамках бытия-в-себе, то есть рельефно в середине мира. Несомненно, это бытие является еще сознанием чего-то, то есть для-себя; но оно является для-себя застывшим в-себе

и, следовательно, сознанием мира, опустившимся в середину мира. Смысл реализма, натурализма и материализма находится в прошлом: эти три философии являются описаниями прошлого, как если бы оно было настоящим. Для-себя есть, однако, двойное бегство от мира; оно ускользает от своего собственного бытия-в-середине-мира как присутствие по отношению к миру, которого оно избегает. Возможность является свободной границей бегства. Для-себя не может бежать к трансцендентному, которым не является, но только к трансцендентному, которым является. Именно это снимает всякую возможность остановки в этом непрерывном бегстве; если использовать вульгарный образ, позволяющий лучше понять мою мысль, то можно напомнить об осле, который тащит за собой повозку и пытается дотянуться до морковки, подвешенной к концу палки, прикрепленной к оглобле. Каждая попытка осла схватить морковку имеет следствием продвижение всей упряжки и самой морковки, остающейся всегда на том же самом расстоянии от осла. Таким образом, мы бежим за возможностью, заставляющей появиться сам наш бег и являющейся не чем иным, как бегом, и этим самым она определяется как недостижимая. Мы бежим сами к себе и являемся поэтому бытием, которое не может с собой воссоединиться. В этом смысле бег лишен значения, поскольку граница никогда не дана, но изобретается и проектируется в той степени, в какой мы бежим к ней. И, в другом смысле, мы не можем отрицать у него этого значения, которое он отвергает, поскольку несмотря на все возможность есть смысл для-себя; но, скорее всего, смысл бега и существует, и не существует.

Итак, в этом самом беге от прошлого, которым я являюсь, к будущему, которым я являюсь, будущее предвосхищается по отношению к прошлому в то же самое время, когда оно придает прошлому весь его смысл. Будущее есть возвышение прошлого как в-себе данного к в-себе, которое было бы своим собственным основанием, то есть было бы тем, что я имел бы в бытии. Моя возможность есть свободное взятие на себя прошлого, поскольку это обратное взятие может спасти его, основывая. Я бегу от бытия без основания, которым я был, к обосновывающему действию, которым я могу быть только в форме *"буду"*. Таким образом, возможное есть недостаток, который для-себя производит в бытии, то есть то, чего недостает в настоящем отрицании, поскольку оно есть *определенное* отрицание (то есть отрицание, которое имеет свое качество за собой, в прошлом). Как таковое для-себя само является определенным. Не через *данное,* которое было бы своим собственным качеством в мире в-себе, но как указание возобновления, которое основывало бы эк-статическое определение, которым для-себя *было*. Таким образом, жажда имеет три измерения. Она является настоящим бегством от состояния пустоты, которым было для-себя. И как раз само это бегство придает *данному* состоянию его характер пустоты, или недостатка; в прошлом недостаток не мог быть недостатком, так как *данного* может "недоставать", только если оно превзойдено к... посредством бытия, которое является своей собственной трансцендентностью. Но это бегство является бегством к... и именно это "к" дает ему смысл. Как таковое, бегство есть само *недостаток, который производится,* то есть одновременно конституцией в прошлом данного как недостатка или потенциаль-

ности и свободным возвращением данного посредством для-себя, которое делается недостатком в форме "отражение-отражающее", то есть в качестве сознания недостатка. И *это, к чему* устремляется для-себя, поскольку оно определено в своем бытии-недостатке именно тем, чего не хватает, и есть возможность, как бытие жажды, не быть больше недостатком, то есть быть удовлетворенной-жаждой. Возможность есть указание выполнения, удовлетворения, и ценность как призрачное бытие, которое окружает и насквозь проникает для-себя, указание жажды, которая была бы сразу *данной,* как она "была ею", и возвращенной, как действие "отражение-отражающее", конституирующее ее эк-статически. Речь идет, как это видно, о полноте, которая определяется сама как жажда. В наброске этой полноты эк-статическое отношение прошлое-настоящее обеспечивает структуру "жажды" как ее смысл, и возможность, которой я являюсь, должна обеспечить саму плотность, ее плоть полноты, как рефлексия. Таким образом, мое присутствие по отношению к бытию, которое его определяет как *это,* есть отрицание "этого", *поскольку* я являюсь также *определенным недостатком возле этого.* В той мере, в какой моя возможность есть возможное присутствие к бытию по другую сторону его, определение моей возможности раскрывает бытие-по-другую-сторону-бытия в качестве бытия, соприсутствие которого есть соприсутствие, строго связанное с выполнением в будущем. Следовательно, в мире открывается *отсутствие* как бытие, которое нужно реализовать, поскольку оно есть коррелят возможного бытия, *которого мне не хватает.* Стакан воды появляется перед-тем-как-быть-выпитым, то есть как коррелят жажды, постигаемый нететически и в самом своем бытии, перед тем как быть наполненным. Но все эти описания, которые предполагают отношение к будущему мира, будут более ясны, если мы сейчас покажем, как на основании первоначального отрицания время мира или универсальное время раскрывается сознанию.

4. Время мира

Универсальное время приходит в мир через Для-себя. В-себе не располагает временностью как раз потому, что оно в-себе, и поскольку временность есть способ единственного бытия, которое постоянно находится на расстоянии от себя для себя. Напротив, Для-себя есть временность, но оно не является сознанием временности, за исключением, когда оно производит себя в отношении "рефлексивно-отражающего". В форме неотражающего оно открывает временность на бытии, то есть вне. Универсальная временность является *объективной.*

А) Прошлое

"Это" не появляется как настоящее, которое потом должно стать прошлым и которое раньше было будущим. Эта чернильница, в то время как я ее воспринимаю, имеет уже в своем существовании свои три временные измерения. Поскольку я ее постигаю как постоянство, то есть

как сущность, она находится уже в будущем, хотя я не являюсь настоящим по отношению к ней в моем теперешнем присутствии, но как в-будущем-к-самому-себе. И сразу же я не могу ее постигнуть иначе, как уже бывшей здесь, в мире, поскольку я здесь уже был сам как присутствие. В этом смысле не существует совсем "синтеза узнавания", если под этим понимают прогрессивную операцию отождествления, которая через последовательную организацию многих "теперь" придавала бы *длительность* воспринимаемой вещи. Но Для-себя основательно распоряжается расщеплением своей временности из раскрываемого в-себе как огромной и однообразной стены, конца которой не видно. Я являюсь этим первоначальным отрицанием, которое я имею в бытии в форме "еще не" и "уже", возле бытия, которое есть то, чем оно является. Если, однако, мы предполагаем сознание, появляющееся в неизменном мире возле единственного бытия, которое было бы неизменно тем, чем оно является, то оно будет раскрываться с прошлым и будущим неизменности, которые не будут нуждаться ни в какой "операции" синтеза и будут составлять только одно со своим собственным раскрытием. *Операция* будет необходима только в том случае, если Для-себя должно сразу сохранять и конституировать собственное прошлое. Но из простого факта, что оно *есть* как собственное прошлое, так и будущее, раскрытие в-себе может быть только временным. "Это" раскрывается во времени не потому, что оно будет преломляться через *априорную* форму внутреннего чувства, но потому, что оно раскрывается в открытости, само бытие которой есть темпорализация. Во всяком случае вневременность бытия *представлена* в самом его раскрытии; поскольку оно постигается через временность и во временности, которая темпорализуется, *это* первоначально появляется в качестве временного; но так как оно есть то, чем является, оно отказывается *быть* своей собственной временностью, оно только *отражает* время; кроме того, оно отражает эк-статическое внутреннее отношение, которое лежит в основе временности, в качестве чисто объективного внешнего отношения. Постоянство, как компромисс между вневременным тождеством и эк-статическим единством темпорализации, будет появляться, следовательно, как чистое перемещение мгновений в-себе, мелких ничто, отделенных одни от других и объединяемых отношением простой внешности, на поверхности бытия, которое сохраняет вневременную неизменность. Таким образом, неверно, что вневременность бытия ускользает от нас; напротив, она *дана во времени*, она основывает способ бытия универсального времени.

Поскольку, однако, Для-себя "было" тем, что оно есть, орудие или вещь для него появляются как *уже* бывшие здесь. Для-себя может быть присутствием по отношению к *этому* только как присутствие, которое *было;* всякое восприятие является в себе, и без какой-либо "операции", узнаванием. Итак, то, что открывается через эк-статическое единство Прошлого и Настоящего, и есть тождественное бытие. Оно постигается вовсе не как являющееся *тем же самым* в прошлом и в настоящем, но как являющееся *им*. Временность есть лишь инструмент видения. Однако *это,* чем оно *является,* "этим" *уже было.* Таким образом, это появляется как имеющее прошлое. Только оно отрицает *быть* этим

прошлым, оно его только *имеет*. Временность, поскольку она постигается объективно, является следовательно, чистым призраком, так как она не дается ни как временность Для-себя, ни также как временность, которую в-себе имеет в бытии. В то же время трансцендентное Прошлое, будучи в-себе в качестве трансцендентности, не может быть тем, что Настоящее имеет в бытии. Оно изолируется в призрак Selbständigkeit. И так как каждый момент Прошлого является некоторым "имеющим-бывшее Настоящее", эта изоляция продолжается внутри самого Прошлого. Таким образом, неизменное *это* раскрывается через мерцание и дробление до бесконечности призрачных в-себе. Именно так открывается мне этот стакан или этот стол; они не длятся, они *являются*, и время течет по ним. Несомненно, скажут, что я не *вижу* их изменений. Но это значит некстати вводить здесь научную точку зрения. Эта точка зрения, которая ничего не объясняет, оспаривается самим нашим восприятием; *эта* трубка, *этот* карандаш, все эти существующие вещи, которые целиком даются в каждом из их "боковых видов" и постоянство которых полностью индифферентно к множеству боковых видов, являются поэтому, хотя и раскрывающимися во временности, трансцендентными всякой временности. "Вещь" существует целиком, как "форма", то есть как целое, не затрагиваемое никакими поверхностными и паразитическими вариациями, которые мы можем там видеть. Каждое *это* раскрывается с законом бытия, определяющим его *предел*, то есть уровень изменения, в котором оно прекратит быть тем, чем оно является, чтобы просто больше не быть. И этот закон бытия, который выражает "постоянство", есть структура, непосредственно раскрываемая из его сущности, он определяет потенциальность-границу этого, границу исчезновения мира. Мы к этому еще вернемся. Таким образом, Для-себя постигает временность *на* бытии, как чистое отражение, которое разыгрывается на поверхности бытия без всякой возможности его изменить. Это абсолютное и призрачное ничтожимое время ученый зафиксирует в понятии однородности. Но ее трансцендентное постижение и постижение на в-себе из эк-статического единства темпорализующего Для-себя производится как постижение пустой формы временно́го единства, без всякого бытия, которое основывало бы это единство в *являющемся*. Таким образом, в плоскости Настоящего-Прошлого появляется это любопытное единство абсолютного рассеивания, которое является внешней временностью, где каждое "перед" и каждое "после" находится "в-себе", изолированное от других своей индифферентностью внешнего отношения, и где, однако, эти мгновения объединяются в единство бытия из того же самого бытия; это общее бытие, или Время, является не чем иным, как самим рассеиванием, понимаемым как необходимость и субстанциальность. Эта противоречивая сущность может *появиться* только на двойном основании из Для-себя и из В-себе. Исходя из этого, для научной рефлексии, поскольку она стремится гипостазировать отношения внешнего характера, В-себе будет пониматься, то есть мыслиться впустую, не как трансцендентность, рассматриваемая через время, но как содержание, которое переходит от мгновения к мгновению; точнее, как множество внешних и строго *подобных* друг к другу содержаний.

Наше описание универсальной временности исходило до сих пор из гипотезы, что ничего не приходит из бытия, за исключением его вневременной неизменности. Но как раз из бытия приходит *нечто* — то, что мы назовем, за неимением лучшего, исчезновениями и явлениями. Эти явления и исчезновения должны быть объектом прояснения — чисто метафизического, а не онтологического, так как нельзя понять их необходимость ни исходя из структур бытия Для-себя, ни исходя из структур В-себе; их существование — это существование из метафизического и случайного факта. Мы не знаем точно, что идет из бытия в феномен явления, поскольку этот феномен является уже фактом темпорализованного "этого". Однако опыт нас учит, что есть появления и устранения различных *"этих"*, и, как мы знаем сейчас, восприятие раскрывает В-себе и вне В-себе *ничто*, отсюда мы можем рассматривать в-себе как основание этих появлений и устранений. Мы, кроме того, ясно видим, что принцип тождества как закон бытия в-себе требует, чтобы исчезновение и явление были бы полностью внешними к явившемуся или исчезнувшему в-себе, в противном случае в-себе было бы и тут же не было. Исчезновение не может быть этим вырождением бытия, которое является *концом*. Только Для-себя может знать эти вырождения, поскольку в нем самом заключен его собственный конец. Бытие, квазиутверждение, где утверждающее приклеивается утверждаемым, существует без внутренней конечности, в собственном напряжении "самоутверждения". Его "до сих пор" ему полностью внешне. Таким образом, исчезновение означает не необходимость некоторого *после*, которое может обнаруживаться только в мире и для некоторого в-себе, но необходимость определенного *квазипосле*. Это "квазипосле" может выражаться так: бытие-в-себе не может действовать посредником между собой и своим ничто. Подобно этому, явления — не *приключения* появляющегося бытия. Это предшествование себе, которое предполагало бы приключение, мы можем найти только в Для-себя, появлением которого являются внутренние приключения как цель. Бытие есть то, что оно есть. Оно есть "без начала", без детства и юности; являющееся для себя самого не новость, оно сразу есть бытие без связи с некоторым "перед", которое оно имело бы в бытии в форме *небытия* и где оно имелось бы в бытии как чистое отсутствие. Здесь мы опять находим квазипоследовательность, то есть полную внешность являющегося к своему ничто.

Но чтобы эта абсолютная внешность была бы данной в форме "имеется", уже нужен мир, то есть возникновение Для-себя. Абсолютная внешность В-себе по отношению к В-себе осуществляет то, что само ничто, которое есть квазиперед появлением или квазипосле исчезновения, не может даже найти место в полноте бытия. Именно только в единстве мира и на фоне мира может появиться *это*, которого *не было*, может быть раскрыто это отношение-отсутствия-отношения, которое является внешностью; ничто бытия, предшествующее по отношению к являющемуся, которого "не было", может прийти только ретроспективно в мир через Для-себя, являющегося своим собственным ничто и своим собственным предшествованием. Таким образом, возникновение и устранение *этого* являются двусмысленными феноменами. То, что

приходит к бытию через Для-себя здесь, и есть чистое ничто, еще-небытие и больше-небытие. Рассматриваемое бытие не является тут основанием, а также миром как целостностью, постигаемой *перед* или *после*. Но, с другой стороны, поскольку возникновение раскрывается в мире через Для-себя, которое есть свои собственные "перед" и "после", явление дается вначале как приключение; мы постигаем появляющееся *это* как находящееся уже здесь в мире, как его собственное отсутствие, поскольку мы сами были бы уже присутствующими по отношению к миру, из которого оно было отсутствующим. Таким образом, вещь может появиться из своего собственного ничто. Речь идет здесь не о концептуальном изображении ума, а о первоначальной структуре восприятия. Опыты Gestalttheorie ясно показывают, что чистое явление всегда постигается в качестве динамического возникновения; являющееся *приходит в движение* в бытии из фона ничто. Мы имеем здесь в то же время источник "принципа причинности". Идеалом причинности не является отрицание являющегося как такового, как этого хотел бы Мейерсон, а также и не установление постоянной внешней связи между двумя феноменами. Первичная причинность — это есть постижение являющегося перед тем, как оно появилось, как обнаруживающегося уже здесь в своем собственном ничто, чтобы приготовить свое появление. Причинность просто есть первичное постижение временности являющегося как эк-статического способа бытия. Но *случайное* свойство события как эк-статическая конституция явления распадается в самом восприятии, "перед" и "после" застывают в своем ничто-в-себе; выступая в своей индифферентности тождества, небытие являющегося в предшествующий момент раскрывается как индифферентная полнота бытия, существующего в этот момент; отношение причинности распадается в чисто внешнее отношение между предшествующими "являющемуся" "этими" и им самим. Таким образом, двусмысленность появления и исчезновения проистекает из того, что они даются как мир, как пространство, как потенциальность и инструментальность, как само универсальное время под видом целостностей в постоянном распадении.

Таково, следовательно, прошлое мира, осуществленное из непрерывных мгновений, связанных друг с другом посредством чисто внешнего отношения. Через свое прошлое, как мы уже отметили, Для-себя основывается в определенном В-себе. В Прошлом Для-себя, ставшее В-себе, открывается как находящееся в середине мира; оно *есть,* оно потеряло свою трансцендентность. И отсюда его бытие переводится в прошлое *через* время; нет никакого различия между Прошлым Для-себя и прошлым мира, который стал ему соприсутствующим, кроме того, что Для-себя имеет в бытии свое собственное прошлое. Таким образом, есть только *одно* Прошлое, которое является прошлым бытия, или *объективным* Прошлым, в котором я был. Мое прошлое есть прошлое в мире, принадлежностью которого я являюсь, которого я избегаю в тотальности прошлого бытия. Это значит, что существует совпадение для одного из временных измерений, между эк-статической временностью, которую я имею в бытии, и временем мира как данным чистым ничто. Именно через Прошлое я принадлежу к универсальной временности, а через настоящее и будущее я ее избегаю.

В) Настоящее

Настоящее Для-себя является присутствием по отношению к бытию, и как такового его нет. Но оно есть раскрытие *из* бытия. Бытие, которое показывается Присутствию, дается как *являющееся в Настоящем*. Именно по этой причине Настоящее дается антиномично — как не являющееся, когда оно переживается, и как являющееся единственной мерой Бытия, поскольку оно открывается как являющееся тем, что оно есть в Настоящем. Бытие переполняет Настоящее, но это обилие может быть постигнуто только через инструмент восприятия, которым является Прошлое, то есть как то, чего больше нет. В действительности, эта книга на моем столе *есть* в настоящем и она *была* (тождественная сама себе) в Прошлом. Таким образом, Настоящее раскрывается через первоначальную временность как универсальное бытие, и в то же время оно является ничем — ничем более, чем бытие; оно есть чистое скольжение протяженности бытия, чистое ничто.

Предшествующие размышления, казалось бы, показывают, что ничего не исходит из бытия в настоящем, за исключением его бытия. Это значило бы забыть, что бытие раскрывается в Для-себя то как неподвижное, то как движущееся и что два понятия "движение" и "покой" находятся в диалектической связи. Однако движение не может быть произведено онтологически ни из природы Для-себя, ни из его фундаментального отношения к В-себе, ни из того, что мы можем первоначально открыть в феномене Бытия. Можно было бы мыслить мир без движения. Конечно, нельзя рассматривать возможность мира без изменения, за исключением чисто формальной возможности, но изменение вовсе не является движением. Изменение есть изменение качества *этого;* оно производится, как мы видели, сразу посредством возникновения или распадения формы. Движение, напротив, предполагает постоянство quiddité[1]. Если бы *это* должно было бы сразу перейти из одного места в другое и подвергнуться радикальному изменению своего бытия во время этого перемещения, это изменение было бы отрицающим движение, поскольку не было бы больше *ничего,* что находилось бы в движении. Движение является чистым изменением места определенного *этого,* остающегося в то же время неизменным, как это достаточно показывает постулат непрерывности пространства. Для движения, которое нельзя вывести ни из какой существенной характеристики присутствующих вещей, которое было отрицаемо в онтологии элеатской школы и стало необходимым в картезианской онтологии, знаменитая ссылка на "щелчок"* имеет, однако, точную ценность факта; она участвует во всей случайности бытия и должна быть принята как данное. Конечно, мы увидим сейчас, что необходимо Для-себя, чтобы "имелось" движение; это делает особенно трудным точное указание на то, что приходит из бытия в чистое движение; но, во всяком случае, несомненно, что Для-себя здесь, как и в другом месте, *ничего не добавляет* к бытию; здесь, как и в другом месте, оно есть чистое Ничто, на фоне которого возвышается движение. Но если в силу самой природы движения запрещена попытка его *выведения,* по крайней мере возможно и даже необходимо осуществить его *описание.* Что нужно, однако, понимать под *смыслом* движения?

---

[1] от quidditas (букв. "чтойность") — сущность вещи *(лат.)*. — *Ред.*

Полагают, что движение является просто *склонностью* (affection) бытия, поскольку движущая сила находится *около* движения в том виде, в каком она была раньше. Часто формулировали принцип, что перевод не деформирует переводимую фигуру, поскольку кажется очевидным, что движение, добавленное к бытию, не изменяет его; конечно, как мы видели, quiddité "этого" остается неизменной. Нет ничего более типичного в этой концепции как сопротивление, которое встретила теория, подобная теории Фицжералда* о "сокращении", или теория Эйнштейна об "изменениях массы", поскольку они, кажется, особенно нападают на то, что делает бытие изменчивым. Отсюда вытекает, очевидно, принцип относительности движения, который лучше всего воспринимается, если он характеризует внешние свойства бытия и если никакое внутриструктурное изменение не определяет его. Тогда движение становится только *внешним* отношением бытия к его среде, и стало равнозначным говорить, что бытие находится в движении, а его окружение — в покое или, наоборот, окружение находится в движении, а рассматриваемое бытие — в покое. С этой точки зрения движение появляется ни как бытие, ни как способ бытия, но как полностью десубстанциализированное отношение.

Но тот факт, что движущееся тело является тождественным самому себе в начале движения и в конце, то есть в двух остановках движущегося тела, не предрешает ничего о том, чем оно было, когда оно было *в движении*. Таким же образом можно сказать, что вода, помещенная в автоклав, не подвергается никакой трансформации во время кипения, под предлогом, что она обнаруживает одни и те же свойства, когда она холодная и когда охлаждается. Тот факт, что можно приписать различные последовательные положения движущемуся телу во время его движения и что в каждом положении оно появляется подобным самому себе, не должен нас остановить, так как эти положения определяют пройденное пространство, а не само движение. Как раз, напротив, эта математическая склонность толковать движущееся тело как бытие в покое, которое перемещало бы длину какой-то линии, не выводя ее из покоя, и лежит в основе апорий элеатов.

Таким образом, утверждение, что бытие остается неизменным в своем бытии, каким оно предстает в покое или в движении, для нас выступает простым постулатом, который мы не можем принять без критики. Чтобы подвергнуть его критике, обратимся к аргументам элеатов, и в особенности к аргументу в отношении стрелы. Стрела, говорят нам, когда она проходит через положение *AB*, "находится" точно там, как была бы там в покое, с границей своего наконечника в *A* и границей своего конца в *B*. Это кажется очевидным, если допустить, что движение перекрывается бытием и что, следовательно, ничего не дает возможности обнаружить, находится бытие в движении или в покое. Одним словом, если движение есть акциденция бытия, движение и покой оказываются неразличимыми. Аргументы, которые обычно противопоставляют самой знаменитой из апорий элеатов — апории "Ахилл и Черепаха", здесь малозначимы. К чему, в самом деле, возражать, что элеаты основывались на разделении до бесконечности пространства, не учитывая в равной степени разделение до бесконечности времени? Здесь стоит вопрос ни о *положении*, ни о мгновении, а о *бытии*. Мы приближаемся к правильному пониманию проблемы, когда отвечаем

элеатам, что они рассматривали не движение, а пространство, которое поддерживает движение. Но мы тогда ограничимся указанием на вопрос без его решения: каким должно быть, в самом деле, бытие движущегося тела, чтобы его quiddité оставалась неизменной, и как, однако, в своем бытии оно отличалось бы от бытия в покое?

Если попытаться уточнить наши возражения аргументам Зенона, следует указать, что они имеют источником определенную естественную концепцию движения; мы допускаем, что стрела "проходит" через *AB*, но нам кажется, что *проходить* в определенном месте не может быть эквивалентно *оставаться* там, то есть *быть там*. Вообще говоря, здесь мы делаем грубое смешение, так как мы считаем, что движущийся объект только *проходит AB* (то есть что его там никогда *нет*), и в то же время мы продолжаем предполагать, что в самом себе он *есть*. Таким образом, в одно и то же время он был бы в себе и не был бы в *AB*. В этом заключается источник апории элеатов: как стрела не *была бы* в *AB*, поскольку в *AB* она *есть?* Иначе говоря, чтобы избежать элейской апории, нужно отказаться от допускаемого постулата вообще, по которому бытие в движении сохраняет свое бытие-в-себе. Только проходить через *AB* — значит быть-проходящим. Что означает проходить? Это значит быть в определенном месте и не быть там. Ни в какой момент нельзя сказать, что бытие прохождения *есть* здесь, не рискуя внезапно остановить его там; но нельзя сказать также, ни что оно не есть, ни что оно не есть *там*, ни что оно есть в *другом месте*. Его отношение с местом не является отношением *занятия* места. Но мы выше видели, что *место* некоторого "этого" в покое было его внешним отношением на фоне, поскольку это отношение может рухнуть в множество внешних отношений с другими "этими", когда сам фон распадается в множество форм[1]. Основание пространства есть, следовательно, взаимно-внешнее отношение, которое идет к бытию через Для-себя и источником которого оказывается то, что бытие есть то, чем оно является. Одним словом, это бытие, которое определяет свое место, открываясь для некоторого Для-себя как индифферентное к другим существующим вещам. В этой индифферентности нет ничего, кроме самой его тождественности, отсутствия у него эк-статической реальности, поскольку оно постигается через Для-себя, которое уже есть присутствие по отношению к другим "этим". Следовательно, от одного обстоятельства, что *это* есть то, чем оно является, оно *занимает* место, оно *есть* в некотором месте, то есть оно поставлено в отношение посредством Для-себя с другими этими в качестве *не имеющего отношений с ними*. Пространство есть ничто отношения, постигаемого как отношение бытием, которое является своим собственным отношением. Факт *прохождения* в месте, вместо того чтобы там быть, может, следовательно, интерпретироваться только в понятиях бытия. Это значит, что место, основанное бытием, не является больше достаточным для основания своего места; оно только делает его набросок; его внешние отношения с другими "этими" не могут быть установлены через Для-себя, поскольку необходимо, чтобы оно их устанавливало, исходя из определенного этого, которое *есть*. Однако эти отношения не могут исчезнуть, поскольку бытие, исходя из которого они устанавливаются, не является

[1] Глава III, § 2.

чистым ничто. Просто в самом "теперь", в котором их устанавливают, оно является уже внешним к ним, то есть одновременно с их раскрытием *уже* раскрываются новые внешние отношения, рассматриваемое "это" которых является основанием и которые находятся с первыми во внешнем отношении. Но эта непрерывная внешность пространственных отношений, определяющих место бытия, может найти свое основание только в факте, что рассматриваемое *это* внешне себе. В самом деле, сказать, что *это* проходит место, означает, что его там уже больше нет, когда оно еще там, то есть что оно находится в отношении самого себя не в эк-статическом отношении бытия, но в чисто внешнем отношении. Таким образом, "место" есть в той степени, в какой "это" раскрывается как внешнее к другим "этим". И существует *переход* в это место в той степени, в какой бытие не понимается больше в этой внешности, но, напротив, уже является ей внешним. Следовательно, движение есть бытие некоторого бытия, которое внешне самому себе. Единственный метафизический вопрос, который ставится в случае движения, является вопросом внешнего отношения к себе. Что мы должны понимать под этим?

В движении бытие *нисколько* не изменяется, проходя от *A* к *B*. Это означает, что его *качество*, поскольку оно представляет бытие, которое открывается как *это* в Для-себя, не преобразуется в другое качество. Движение ни в коей мере не равнозначно становлению; оно не изменяет *сущность* качества, так же как оно его не *актуализирует*. Качество остается точно тем, чем оно является; изменяется именно способ его бытия. Этот красный шар, который катится по бильярду, вовсе не прекращает *быть* красным, но это красное, которым он *является*, не является им по тому же самому способу, какой существовал, когда шар был в покое; красное остается в неопределенном состоянии между исчезновением и постоянством. В самом деле, поскольку уже в *B* оно оказывается внешним к тому, каким оно было в *A*, происходит уничтожение красного, но поскольку оно находится в *C*, по другую сторону *B*, оно внешне к самому этому уничтожению. Таким образом, оно ускользает от бытия посредством исчезновения и от исчезновения — посредством бытия. Оно вливается, следовательно, в класс "этих" в мире, свойством которого является не быть никогда без того, чтобы они оказались многими ничто. Единственное отношение, которое Для-себя может первоначально постигнуть в *этих*, и является отношение быть внешним к себе. Так как внешнее отношение является *ничем*, необходимо, чтобы имелось бытие, которое являлось бы в себе своим собственным отношением, чтобы было "внешнее отношение к себе". Одним словом, нам невозможно определить в чистых понятиях В-себе, что открывается в Для-себя как внешнее-отношение-к-себе. Это внешнее отношение может открыться только для бытия, являющегося уже в себе *там* тем, чем оно является *здесь*, то есть для сознания. Это внешнее-отношение-к-себе появляется как чистая страсть бытия, то есть как невозможность для определенных "этих" одновременно быть собой и быть своим собственным ничто, о чем должно свидетельствовать что-то существующее как *ничто в мире*, то есть как существенное ничто. Внешнее-отношение-к-себе совсем не является эк-статическим в действительности; отношение движущегося тела к самому себе есть чистое отношение индифферентности и может открыться только свидетелю. Исчезновение и появление не могут производиться. Это

ничто, которое соизмеряет и обозначает внешнее-отношение-к-себе, и есть *траектория* как конституция внешнего отношения в единстве того же самого бытия. Траектория и есть линия, которая проводится, то есть она есть быстрое появление синтетического единства в пространстве, хитрость, которая проваливается тут же в бесконечное множество внешних отношений. Когда *это* находится в покое, пространство *есть;* когда оно в движении, пространство *порождается или становится.* Траектория никогда не *есть,* поскольку она *ничто;* она тотчас рассеивается в чистые внешние отношения между различными местами, то есть в простое внешнее отношение индифферентности или пространственности. Движения больше *нет;* это наименьшее — бытие из бытия, которое совсем нельзя достигнуть ни в исчезновении, ни в бытии; это возникновение в самой глубине бытия-в-себе внешнего отношения индифферентности. Это чистое колебание бытия есть его случайное приключение. Для-себя может его постигнуть только посредством временного эк-стаза и в постоянном и эк-статическом отождествлении движущегося тела с собой. Это отождествление не предполагает никакой операции и, в частности, никакого "синтеза узнавания", но оно есть нечто иное Для-себя; как единство эк-статического бытия Прошлого с Настоящим. Таким образом, *временнóе* отождествление движущегося тела с собой через постоянное положение своего собственного внешнего отношения раскрывает траекторию, то есть обнаруживает пространство в форме рассеивающегося становления. Посредством движения пространство порождается во времени; движение проводит линию как набросок внешнего отношения к себе. Линия исчезает в то же самое время, как и движение, и этот призрак временнóго единства пространства постоянно основывается во вневременнóм пространстве, то есть в чистом множестве рассеивания, которое *есть* без становления.

Для-себя является в настоящем присутствием по отношению к бытию. Но вечное тождество постоянного не позволяет постигнуть это присутствие как отражение в вещах, поскольку ничего не приходит, чтобы различить то, что есть, от того, что постоянно было, *Настоящее* измерение универсального времени было бы, следовательно, непостижимо, если бы не было движения. Именно движение определяет в чистом настоящем универсальное время. С самого начала потому, что универсальное время открывается как *настоящее* колебание; уже в прошлом оно не что иное, как исчезающая линия, распадающийся след; в будущем его совсем нет из-за отсутствия возможности быть своим собственным проектом; оно как постоянное прогрессирующее движение щели в стене. Его бытие имеет, впрочем, непостижимую двусмысленность мгновения, так как нельзя сказать, ни что оно есть, ни что его нет; кроме того, едва появившись, оно уже превзойдено и оказывается внешним себе. Универсальное время, таким образом, прекрасно символизируется Настоящим Для-себя; внешнее отношение к себе бытия, которое не может ни быть, ни не быть, отсылает к образу Для-себя, спроектированному в плоскость В-себе, бытия, которое имеет в бытии то, чем оно не является, и в небытии то, чем оно является. Всякое различие есть различие, которое отделяет внешнее отношение к себе, где бытие не является, чтобы быть своей собственной внешностью, но, напротив, оно "есть бытие" через отождествление эк-статического свидетеля, от чистого темпорализующего эк-стаза, где бытие имеет в бытии то, чем оно не является. Для-себя

объявляет о себе своим Настоящим посредством подвижности; оно является своим настоящим одновременно с настоящим движением, именно движение будет брать на себя *реализацию* универсального времени, поскольку Для-себя объявляет о своем настоящем посредством настоящего движущегося тела. Эта реализация будет выделять взаимную внешность мгновений, поскольку настоящее движущегося тела определяется, в силу самой природы движения, как внешнее отношение к своему прошлому и как внешнее по характеру отношение к этому внешнему. Деление до бесконечности времени основано на этом абсолютном внешнем отношении.

C) Будущее

Первоначально будущее является возможностью этого присутствия, которое я имею в бытии по ту сторону реального к определенному в-себе, находящемуся по другую сторону реального в-себе. Мое будущее влечет за собой в качестве будущего соприсутствия набросок будущего мира и, как мы это видели, именно будущий мир раскрывается в Для-себя, которым я буду, а не сами возможности Для-себя, которые постижимы только рефлексивным взглядом. Мои возможности являются смыслом того, чем я являюсь, возникая сразу по другую сторону в-себе, присутствием к которому я являюсь; будущее в-себе, открывающееся моему будущему, находится в прямой и близкой связи с реальным присутствием, по отношению к которому я являюсь. Это и есть настоящее измененное в-себе, так как мое будущее есть не что иное, как мои возможности присутствия по отношению к определенному в-себе, которое я изменил. Таким образом, будущее мира раскрывается в моем будущем. Оно сделано из гаммы потенциальностей, которые идут из простого постоянства и чистой сущности вещи до возможностей. Как только я фиксирую сущность вещи, как только я ее постигаю как стол или чернильницу, я являюсь уже там, в будущем: сначала, поскольку ее сущность может быть только соприсутствием по отношению к моим последующим возможностям не-быть-больше-только-этим-отрицанием, а потом, поскольку ее постоянство и сама ее инструментальность стола или чернильницы отсылают нас к будущему. Мы достаточно развивали эти соображения в предшествующих разделах, чтобы здесь ими не заниматься. Мы только хотим подчеркнуть, что всякая вещь с момента своего появления как вещь-орудие, размещает сразу некоторые из своих структур и свойств в будущее. С момента появления мира и "этих" *существует* универсальное будущее. Мы только отметили выше, что всякое будущее "состояние" мира остается ему чуждым, в полном взаимно-внешнем отношении индифферентности. Существуют будущие состояния мира, определяющиеся *случайностями* и становящиеся автономными вероятностями, которые не делают себя вероятностями, но *являются* в качестве вероятностей, как многие *"теперь"*, полностью конституированные, с хорошо определившимся содержанием, но еще не реализованные. Эти будущие состояния принадлежат к каждому "этому" или набору "этих", но они находятся *вне*. Чем же тогда, однако, является универсальное *будущее?* Его нужно рассматривать как абстрактные рамки этой иерархии эквивалентностей, которые являются *определенными* буду-

щими состояниями, содержащими взаимно-внешние отношения, которые сами являются внешними, суммой в-себе, которая сама пребывает в себе. Это значит, что какой бы ни была вероятность, влекущая за собой будущее, будущее есть и будет, но тем самым это индифферентное и внешнее к настоящему будущее, составленное из индифферентных друг к другу "теперь", объединенных существенным отношением "перед-после" (поскольку это отношение, лишенное своего эк-статического характера, имеет лишь смысл внешнего отрицания), есть ряд пустых вместилищ, связанных друг с другом единством рассеивания. В этом смысле будущее то появляется как настоятельность и угроза, поскольку я тесно связываю будущее из *этого* со своим настоящим посредством проекта моих собственных возможностей по другую сторону соприсутствующего, то эта угроза распадается в чистую внешность, и я постигаю будущее только в аспекте чистого формального вместилища, безразличного к тому, что его наполняет, и однородного в пространстве как простой закон внешнего, то, наконец, оно раскрывается как ничто в-себе, поскольку оказывается чистым рассеиванием по другую сторону бытия.

Таким образом, временны́е измерения, посредством которых вневременно́е *это* дается нам со своей вневременностью, приобретают новые качества, когда они появляются на объекте: бытие-в-себе, объективность, внешнее отношение индифферентности, абсолютное рассеивание. Время, поскольку оно открывается в эк-статической временности, которая темпорализуется, является везде трансцендентностью к себе и отсылает от "перед" к "после" и от "после" к "перед". Но эта трансцендентность к себе, поскольку она постигается на в-себе, не имеется *в бытии,* она есть бывшая в нем. Связь Времени является чистым призраком, объективным отражением эк-статического проекта Для-себя к самому себе и связью в движении Человеческой реальности. Но эта связь не имеет *никакого разумного основания,* если рассматривают Время само по себе, она проваливается тут же в абсолютное множество мгновений, которые, взятые по отдельности, теряют всякую временну́ю природу и сводятся просто к полной вневременности *этого.* Следовательно, Время является чистым ничто в-себе, которое может казаться имеющим *бытие* только посредством самого акта, в котором Для-себя переходит через него, чтобы его использовать. Кроме того, это бытие особой формы, которая выделяется на фоне индифферентности времени и которую мы назовем *промежутком* времени. В самом деле, наше первое восприятие объективного времени является *практическим;* как раз, *будучи* своими возможностями по другую сторону соприсутствующего бытия, я открываю объективное время как коррелят в мире из ничто, которое меня отделяет от моей возможности. С этой точки зрения время появляется как конечная, организованная форма в глубине неопределенного рассеивания; *промежуток* времени сжимается из времени в глубине абсолютной декомпрессии (разжатия), и именно проект нас самих в отношения наших возможностей реализует сжатие. Это сжатие времени, конечно, является формой рассеивания и отделения, так как оно выражает в мире расстояние, которое отделяет меня от самого себя. Но, с другой стороны, поскольку я всегда проектирую себя по отношению к возможности только посредством организованного ряда подчиненных возможностей, которые являются тем, что я имею в бытии,

чтобы быть.., и поскольку их нетематическое и непозиционное раскрытие дается в неполагающем открытии главной возможности, к которой я себя проектирую, время раскрывается для меня как объективная временная форма, как организованная последовательность вероятностей: эта объективная форма, или *промежуток*, выступает в качестве *траектории* моего действия.

Таким образом, время появляется через *траектории*. Но так же, как пространственные траектории уменьшаются и проваливаются в чистую статическую пространственность, временная траектория проваливается, как только она переживается не просто в качестве того, что подразумевает объективно наше ожидание нас самих. В самом деле, вероятности, которые мне открываются, стремятся естественно изолироваться в *вероятности в себе* и занять место, строго отдельное от объективного времени; *промежуток* времени исчезает, время открывается как перелив ничто на поверхности строго вневременного бытия.

5. Познание

Этот краткий набросок раскрытия мира в Для-себя позволяет нам сделать заключение. Мы согласимся с идеализмом, что бытие Для-себя есть познание бытия, но добавим, что существует бытие этого познания. Тождество бытия Для-себя и познания вытекает не из того, что познание есть мера бытия, а из того, что Для-себя объявляет о себе тем, чем оно является посредством в-себе, то есть тем, чем оно является в своем бытии, отношением к бытию. Познание есть не что иное, как присутствие бытия к Для-себя, и Для-себя есть только ничто, реализующее это присутствие. Таким образом, познание по своей природе является бытием эк-статическим и совпадает поэтому с эк-статическим бытием Для-себя. Для-себя не существует сначала, чтобы потом познавать, и нельзя сказать также, что оно существует только поскольку оно познает или является познающим, что заставило бы исчезнуть бытие в упорядоченной бесконечности отдельных знаний. Но как раз абсолютное появление Для-себя в середине бытия и по другую сторону бытия, исходя из бытия, которым оно не является и в качестве отрицания этого бытия и своего ничтожения, именно это абсолютное и первичное событие есть познание. Одним словом, если радикально перевернуть идеалистическую позицию, познание растворяется в бытии: оно не есть ни атрибут, ни функция, ни акциденция бытия; но *есть* только бытие. С этой точки зрения кажется необходимым полностью покинуть идеалистическую позицию, и, в частности, становится возможным рассматривать отношение Для-себя с В-себе как онтологическое фундаментальное отношение; мы сможем даже, в конце книги, рассмотреть это сочленение Для-себя с В-себе в качестве наброска постоянно неустойчивой квазицелостности, которую мы можем назвать *Бытием*. С точки зрения этой целостности появление Для-себя не только является абсолютным событием для Для-себя, это также *нечто, что происходит с В-себе,* единственно возможное приключение В-себе; в самом деле, все происходит, как если бы Для-себя посредством своего ничтожения конституировалось в "сознание чего-то", то есть своей трансцендентностью

избегало этого закона В-себе, в котором утверждение склеивается с утверждаемым. Для-себя через свое отрицание себя становится утверждением *о* В-себе. Интенциональное утверждение является в качестве обратной стороны внутреннего отрицания; оно может быть только посредством бытия, которое является своим собственным ничто, и из бытия, которое не является утверждающим бытием. Но тогда в квазицелостности Бытия, утверждение *достигает* В-себе: как раз приключением В-себе является *быть утверждаемым.* Это утверждение не может быть произведено как утверждение *о* себе посредством В-себе, не являясь деструктивным для его бытия-в-себе; оно достигает в-себе, поскольку реализуется через Для-себя; оно есть в качестве пассивного эк-стаза В-себе, который оставляет его неизменным и, однако, осуществляется в нем и исходя из него. Все происходит, как если бы имелась Страсть Для-себя, которая терялась бы, чтобы утверждение "мир" случилось В-себе. И, конечно же, это утверждение существует только *для* Для-себя, оно есть само Для-себя и исчезает с ним. Но оно не происходит *в* Для-себя, так как оно есть сам эк-стаз и, если Для-себя является одним из его членов (утверждающий), другой член, В-себе, присутствует для него *реально;* именно вне, на бытии есть мир, который открывается мне.

С другой стороны, мы согласимся с реализмом в том, что как раз само бытие присутствует по отношению к сознанию в познании и что Для-себя *ничего* не добавляет к В-себе, кроме самого факта, что *существует* В-себе, то есть утвердительное отрицание. В самом деле, мы ставили задачу показать, что мир и вещь-орудие, пространство и количество, как и универсальное время, были чистыми, субстанциализированными ничто и не изменили совсем чистое бытие, раскрываемое посредством них. В этом смысле все есть данное, все есть присутствие ко мне без расстояния и в полной своей реальности; *ничего* из того, что я вижу, не происходит от меня, нет *ничего* вне того, что я вижу, или того, что я мог бы видеть. Бытие находится повсюду вокруг меня, кажется, я мог бы его коснуться, схватить; *представление* как психическое событие оказывается чистой выдумкой философов. Но это бытие, которое "меня окружает" со всех сторон и *ничто* от которого меня не отделяет, оно и есть как раз *ничто,* которое меня отделяет от него, и, поскольку оно есть *ничто,* оно непреодолимо. "Существует" бытие, поскольку я являюсь отрицанием бытия, и мирское, пространственное, количество, инструментальность, временность приходят к бытию, так как я являюсь отрицанием бытия; они ничего не прибавляют к бытию и являются чистыми ничтожащими условиями того, что "существует", они только реализуют это *существует.* Но эти условия, которые *являются ничем,* отделяют меня более радикально от бытия и не будут наделять его призматическими деформациями, через которые я еще мог бы надеяться его раскрыть. Сказать, что существует бытие, ничего не стоит, и тем не менее это значит произвести полную метаморфозу, поскольку бытие *существует* только Для-себя. Ни в его качестве, присущем ему, нет того, что оно *относительно* к Для-себя, ни в его бытии, поэтому мы избегаем кантовского релятивизма; но именно в своем "существует", как в своем внутреннем отрицании, Для-себя утверждает то, что не может утверждаться, познает бытие *таким, какое оно есть,* несмотря на то, что "такое, какое оно есть", не может принадлежать

к бытию. В этом смысле Для-себя сразу же является непосредственным присутствием по отношению к бытию и сразу ускользает как бесконечное расстояние между собой и бытием. Как раз его познание имеет идеалом быть-тем-что-познают и первоначальной структурой не-быть-тем-что-познано. Мирское, пространственное и т. д. только выражают это не-быть. Таким образом, я нахожусь всегда между собой и бытием как ничто, которое *не есть* бытие. Мир является человеческим. Можно видеть весьма особую позицию сознания: бытие находится повсюду, напротив меня, вокруг меня, оно давит на меня; оно осаждает меня, и я постоянно отсылаюсь от бытия к бытию; этот стол, который находится здесь, есть бытие и больше *ничего;* эта скала, это дерево, этот пейзаж — из бытия и *ничего* другого. Я хочу постигнуть это бытие и нахожу только *себя*. Как раз познание, посредник между бытием и небытием, отсылает меня к абсолютному бытию, если я хочу познания субъективного, и отсылает меня ко мне, когда я думаю постигнуть абсолютное. Сам смысл познания в том, что оно не есть, и не есть то, чем оно является, так как, чтобы знать бытие таким, каково оно есть, нужно быть этим бытием; но существует это "такое, какое оно есть", только поскольку я не являюсь бытием, которое я познаю, и если бы я им стал, тогда бытие "такое, какое оно есть" исчезло бы и не могло бы даже больше быть мыслимо. Речь здесь не идет ни о скептицизме, который предполагает как раз, что *"такое, какое оно есть"*, принадлежит к бытию, ни о релятивизме. Познание ставит нас в присутствие абсолютного, и существует одна истина познания. Но эта истина, хотя и не дает нам ничего — не более и не менее — кроме абсолютного, остается строго человеческой.

Может быть, удивятся, что мы обсуждали проблему познания, не ставя вопроса о теле и чувствах, и не сослались на них ни разу. В наши цели не входит недооценивать или пренебрегать ролью тела. Но в онтологии, как, впрочем, везде, нужно прежде всего соблюдать в рассуждении строгий порядок. Однако тело, какой бы ни могла быть его функция, появляется вначале как *известное*. Мы не можем, следовательно, ни приписать ему познание, ни рассуждать о нем перед определением познания, ни производить от него каким бы то ни было способом познание в его фундаментальной структуре. Кроме того, тело, наше тело, имеет особое свойство существенно быть *познаваемым* другим: то, что я знаю, и есть тело других, и существенное из того, что я *знаю* о моем теле, идет из способа, которым другие его видят. Таким образом, природа *моего* тела отсылает меня к существованию других и к моему бытию-для-другого. Я открываю с ним для человеческой реальности другой способ существования, так же фундаментальный, как и бытие-для-себя, и назову его бытием-для-другого. Если я хочу описать исчерпывающим образом отношение человека с бытием, нужно сейчас, чтобы я приступил к исследованию этой новой структуры моего бытия: Для-другого. Ибо человеческая реальность должна быть в своем бытии с самого своего появления для-себя-для-другого.

Часть третья

ДЛЯ - ДРУГОГО



Глава I

СУЩЕСТВОВАНИЕ ДРУГОГО

1. Проблема

Мы описывали человеческую реальность, исходя из отрицательных действий и Cogito. Мы открыли, следуя этой путеводной нити, что человеческая реальность есть-для-себя. *Все* ли это, чем она является? Не выходя за рамки рефлексивного описания, мы можем встретить способы сознания, которые, кажется, оставаясь в самих себе строго для-себя, указывают тип радикально отличной онтологической структуры. Эта онтологическая структура является *моей;* именно в *моем* субъекте я беспокоюсь, и, однако, это беспокойство "для-меня" открывает мне бытие, которое есть *мое* бытие, не являясь-для-меня.

Подумаем, например, о стыде. Речь идет о способе сознания, структура которого идентична всем тем, которые мы описывали раньше. Оно есть неполагающее сознание себя (о себе) и как таковое, будучи примером того, что немцы называют Erlebnis, оно доступно рефлексии. Кроме того, его структура интенциональна, оно является стыдящимся восприятием чего-то, и это что-то есть *я*. Я стыжусь того, чем я *являюсь*. Стыд, следовательно, реализует мое интимное отношение с собой; я открыл через стыд аспект *своего* бытия. И все же, хотя некоторые сложные и производные формы стыда могут появляться в рефлексивной плоскости, стыд первоначально не есть феномен рефлексии. В самом деле, какими бы ни были результаты, которые можно получить в одиночестве религиозной *практикой* стыда, стыд в своей первичной структуре есть стыд *перед кем-то*. Я только что сделал неловкий или вульгарный жест, этот жест прилип ко мне, я его не сужу, не порицаю, я просто его переживаю, я реализую его в форме для-себя. Но вот вдруг я поднимаю голову: кто-то был здесь и видел меня. Я тут же осознаю всю вульгарность моего жеста, и мне стыдно. Конечно, мой стыд не рефлексивен, так как присутствие другого по отношению к моему сознанию, будь то в виде катализатора, несовместимо с рефлексивной позицией; в поле своей рефлексии я могу всегда встретить только свое сознание. Итак, другой является неизбежным посредником, соединяющим меня со мной самим; я стыжусь, *каким я являюсь* другому. Посредством появления другого я даю возможность выносить суждение обо мне как об объекте, так как я являюсь другому именно как объект. Однако этот объект, явившийся другому, не есть пустой образ в уме другого. В самом деле, этот образ был бы полностью приписываемым другому и не мог бы меня "затронуть". Я мог бы чувствовать возмущение, гнев перед ним, как перед плохим своим портретом, который придает мне уродство или низость выражения, которых у меня нет; но я не смог бы быть поражен

до глубины души: стыд по природе оказывается *признанием*. Я признаю, что я *являюсь* таким, каким другой меня видит. Речь тем не менее не идет о сравнении того, чем я являюсь для себя, с тем, чем я являюсь для другого, как если бы я находил в себе, по способу бытия Для-себя, эквивалент того, чем я являюсь для другого. С самого начала это сравнение не обнаруживается в нас как конкретная психическая операция; стыд является непосредственным содроганием, которое меня охватывает с головы до пят без всякой дискурсивной подготовки. Далее, это сравнение невозможно; я не могу ставить в связь то, чем я являюсь в интимности Для-себя, вне расстояния, вне отступления, вне перспективы, с этим неоправдываемым бытием-в-себе, которым я являюсь для другого. Здесь нет ни эталона, ни таблицы соответствия. Более того, само понятие *вульгарности* предполагает отношение между монадами. Вульгарным не бывают в полном одиночестве. Таким образом, другой не только открыл то, чем я был: он конституировал меня по новому типу бытия, которое должно поддерживать новые качества. Это бытие не находилось во мне в потенции перед появлением другого, так как оно не могло бы найти себе места в Для-себя: и даже если бы было угодно наделить меня телом, целиком конституированным, *перед* тем, как это тело было бы для других, мою вульгарность или неловкость не смогли бы поместить туда в потенции, так как они являются значениями и, как таковые, они возвышают тело и сразу отсылают к свидетелю, способному их понять, и к целостности моей человеческой реальности. Но это новое бытие, которое является *для* другого, не размещается *в* другом; за него ответствен я, как это хорошо показывает воспитательная система, состоящая в том, чтобы "пристыдить" детей, чем они являются. Следовательно, стыд есть *мой* стыд *перед другим;* эти две структуры неразделимы. Но сразу же у меня появляется необходимость в другом: чтобы полностью понять все структуры своего бытия, Для-себя отсылает к Для-другого. Таким образом, если мы хотим познать в целостности отношение бытия человека к бытию-в-себе, мы не можем удовлетвориться описаниями, проведенными в предшествующих главах данного произведения; мы должны ответить на два весьма важных вопроса: вначале на вопрос о существовании другого, затем на вопрос об отношении моего *бытия* к бытию другого.

2. Опасность солипсизма

Любопытно, что проблема Других никогда по-настоящему не исследовалась реалистами. В той степени, в какой реалист "все дает" себе, ему кажется несомненным, что он дает себе другого. В самом деле, среди реального что более реально, чем другой? Он является мыслящей субстанцией такой же сущности, как я, он не может исчезнуть в первичных и вторичных качествах, и его существенные структуры я нахожу в себе. Тем не менее в той степени, в какой реализм пытается дать отчет о познании через действие мира на мыслящую субстанцию, он не беспокоится о том, чтобы установить непосредственное и взаимное действие мыслящих субстанций друг на друга; как раз через опосредова-

ние миром они общаются; между сознанием другого и моим сознанием мое тело, как вещь мира, и тело другого оказываются необходимыми посредниками. Душа другого, следовательно, отделяется от моей всем расстоянием, которое отделяет с самого начала мою душу от моего тела, потом — мое тело от тела другого, наконец — тело другого от его души. И если неверно, что отношение Для-себя к телу является внешним (мы сможем обсудить позже эту проблему), по крайней мере, очевидно, что отношение моего тела к телу другого есть чисто индифферентное внешнее отношение. Если души отделяются посредством своих тел, они отличны друг от друга, как эта чернильница отличается от этой книги, то есть нельзя понять никакого непосредственного присутствия одной к другой. И если даже допустить непосредственное присутствие моей души к телу другого, здесь еще необходима вся плотность тела, чтобы я достиг его души. Поэтому, если реализм основывает свою уверенность на "личном" присутствии пространственно-временной вещи к моему сознанию, он не смог бы требовать ту же самую очевидность для реальности души другого, поскольку, по его собственному признанию, эта душа не дается как лично моя; она есть отсутствие, значение; тело указывает на нее, не давая ее; одним словом, в философии, основанной на интуиции, нет никакой интуиции души другого. Итак, если не играть в слова, это значит, что реализм не оставляет никакого места интуиции *другого;* бесполезно говорить, что, по крайней мере, тело другого дается нам и что это тело является определенным присутствием другого или части другого; действительно, тело принадлежит к целостности, которую мы называем "человеческой реальностью", как одна из ее структур. Но оно есть *тело человека* только потому, что существует в неразрывном единстве этой целостности и как орган является живым органом только в целостности организма. Позиция реализма, представляя тело вовсе не включенным в человеческую целостность, но отдельно, как камень, или дерево, или кусок воска, лишает жизни тело так же наверняка, как скальпель физиолога, отделяя кусок плоти от целостности живого организма. Это не *тело другого* присутствует в реалистической интуиции, это *какое-то* тело. Тело, которое, несомненно, имеет стороны и особые ἕξις, принадлежит, однако, к большой семье тел. Если верно, что для спиритуалистического реализма душу легче познать, чем тело, все же тело будет легче познать, чем душу другого.

По правде говоря, реалист довольно мало беспокоится об этой проблеме: это потому, что он считает существование другого достоверным. Поэтому реалистическая и позитивная психология XIX века, допуская существование моего ближнего, занимается исключительно определением средств, которыми я смогу познать это существование и расшифровать в теле оттенки сознания, которое чуждо мне. Скажут, что тело является объектом, чье ἕξις требует особой интерпретации. Гипотеза, которая лучше описывает его действия, является гипотезой о сознании, аналогичном моему, различные эмоции которого тело отражало бы. Остается объяснить, *как* мы создаем эту гипотезу; нам скажут, что это происходит или по аналогии с тем, что я знаю о самом себе, или вследствие того, что опыт позволяет нам расшифровать, например, внезапное покраснение лица как обещание вспышки и истерики. Охотно

признают, что эти способы могут нам дать о другом только *вероятное* знание; всегда остается вероятность, что другой является лишь телом. Если животные — машины, почему человек, которого я вижу проходящим по улице, не будет также машиной? Почему не годится радикальная гипотеза бихевиористов? То, что я узнаю на этом лице, является не чем иным, как следствием определенных мышечных сокращений, а последние, в свою очередь, являются только следствием нервного импульса, путь которого я знаю. Почему не свести совокупность этих реакций к простым или условным рефлексам? Но большая часть психологов остается убежденной в существовании другого как целостной реальности той же самой структуры, что их собственная. Для них существование другого достоверно, а знание, которое мы имеем о нем, вероятно. Можно увидеть софизм реализма. В действительности нужно перевернуть понятия этого утверждения и признать, что если другой доступен нам только посредством знания, которое мы о нем имеем, и если это знание только предположительно, то существование другого только предположительно, и как раз роль критической рефлексии состоит в том, чтобы определить точную степень его вероятности. Таким образом, через любопытный поворот для утверждения реальности внешнего мира реалист вынужден обратиться к идеализму, когда он рассматривает существование другого. Если тело есть реальный объект, действующий на мыслящую субстанцию, другой становится чистым представлением, esse которого является простым percipi, то есть существование которого измеряется знанием, которое мы имеем о нем. Более современные теории Einfühlung[1], *симпатии* и *форм* только совершенствуют описание наших средств представлять другого, но они не проводят обсуждение на его подлинной почве; как бы с самого начала другой ни *понимался* или появлялся в опыте в качестве особой формы до всякой привычки и при отсутствии всякого вывода по аналогии, тем не менее остается то, что значимый и понимаемый объект, экспрессивная форма, отсылает просто-напросто к человеческой целостности (тотальности), существование которой остается просто предположительным.

Если реализм отсылает нас, таким образом, к идеализму, не будет ли разумнее непосредственно занять позицию критическую и идеалистическую? Поскольку другой есть "мое представление", не стоит ли лучше спросить это представление внутри системы, которая редуцирует совокупность объектов к связанной группе представлений и измеряет всякое существование знанием, которое я о нем имею?

Мы не найдем, однако, большой поддержки у Канта, занятого в действительности тем, чтобы определить универсальные законы субъективности, которые являются одними и теми же для всех; он не затрагивал вопроса о *личностях*. Субъект является только общей сущностью этих личностей; он не мог больше допустить определения их множества, как сущность человека для Спинозы не позволяет определить сущность конкретных людей. Однако вначале кажется, что Кант поместил проблему другого среди тех, которые не поднимались его критикой. Но рассмотрим это внимательней: другой, как таковой, дается

---

[1] проникновение, вчувствование *(нем.)*. — *Ред.*

в нашем опыте; это — объект, и объект особый. Кант становится на точку зрения чистого субъекта, чтобы определить условия возможности не только объекта вообще, но различных категорий объектов, объекта физического, математического, объекта прекрасного или безобразного и объекта, который представляет телеологические свойства. В этой позиции увидели недостатки и захотели, например следуя за Дильтеем, определить условия возможности исторического объекта, то есть предпринять критику исторического разума. В соответствии с этим, если верно, что другой представляет особый тип объекта, который открывается в нашем опыте, то необходимо с позиций строгого кантианства спросить себя, как возможно познание другого, то есть как возможно определить условия возможности опыта других.

В самом деле, было бы полностью ошибочным уподоблять проблему другого проблеме ноуменальных реальностей. Конечно, если существуют *многие* "другие" и если они подобны мне, вопрос об их сверхчувственном существовании может ставиться для них, как вопрос моего ноуменального существования ставится для меня; разумеется также, что будет один и тот же ответ и для меня, и для них: это ноуменальное существование может быть только мыслимо, но не представляемо. Но когда я рассматриваю другого в моем повседневном опыте, то я вовсе не рассматриваю ноуменальную реальность, так же как я не постигаю или не рассматриваю мою сверхчувственную реальность, когда обладаю знанием моих эмоций или моих эмпирических мыслей. Другой является феноменом, который отсылает к другим феноменам: к феномену гнева, который он испытывает ко мне, к ряду мыслей, которые появляются для него как феномены глубокого смысла. То, что я имею в виду в другом, является не чем иным, как тем, что я нахожу в самом себе. Только эти феномены радикально отличны от всех других.

В первую очередь явление другого в моем опыте обнаруживается через присутствие таких организованных форм, как мимика и выражение лица, действия и поступки. Эти организованные формы отсылают к организующему единству, которое располагается в принципе вне нашего опыта. Именно гнев другого, поскольку он имеет для него глубокие корни и по природе не дается моему восприятию, выражает значение и является, может быть, причиной ряда феноменов, которые я постигаю в моем опыте под названием "выражение лица", или "мимика". Другой, как синтетическое единство своих опытов, как воля, более того, как страсть, стремится организовать *мой* опыт. Речь идет не о простом действии непознаваемого ноумена на мою чувственность, но о конституировании в поле моего опыта посредством бытия, которым я не являюсь, связанных групп феноменов. И эти феномены, в отличие от всех других, отсылают не к возможным опытам, но к опытам, которые оказываются в принципе вне моего опыта и принадлежат к системе, которая мне недоступна. Но, с другой стороны, условием возможности всякого опыта является именно субъект, организующий свои впечатления в связанную систему. Таким образом, мы находим в вещах "только то, что мы туда вложили". Другой, стало быть, не может появиться для нас без противоречия как организующий наш опыт: тогда существовала бы сверхдетерминация феномена. Можем ли мы использовать здесь

причинность? Этот вопрос нужно поставить, чтобы отметить двусмысленный характер Другого в кантианской философии. В самом деле, причинность может связывать между собой только феномены. Но как раз гнев, который чувствует другой, является одним феноменом, а выражение ярости, которое я воспринимаю, является другим феноменом. Может ли между ними быть причинная связь? Это соответствовало бы их феноменальной природе; и в этом смысле я не отказываюсь вовсе рассматривать покраснение лица Поля как следствие его гнева; это составляет часть моих обычных утверждений. Но, с другой стороны, причинность имеет смысл, если только она связывает феномены *того же самого* опыта и способствует конституированию этого опыта. Может ли она служить мостом между двумя радикально разделенными опытами? Нужно отметить здесь, что, используя ее в этом качестве, я устранил бы ее природу *идеального* объединителя эмпирических явлений; кантовская причинность объединяет моменты *моего* времени в форме необратимости. Как допустить, чтобы она объединяла мое время и время другого? Какое временно́е отношение установить между решением выразиться, феноменом, появляющимся в ткани опыта другого, и выражением, феноменом *моего* опыта? Одновременность? Последовательность? Но как момент *моего* времени может быть в отношении одновременности или последовательности с моментом времени другого? Даже если бы предустановленная гармония, впрочем не постижимая с кантовской позиции, установила соответствие момента с моментом в двух рассматриваемых временах, они тем не менее оставались бы *двумя* временами без отношения, поскольку для каждого из них объединяющим синтезом моментов является акт субъекта. Универсальность времени у Канта является только универсальностью понятия; она означает лишь, что каждая временность должна обладать определенной структурой, что условия возможности временно́го опыта значимы для всех временностей. Но это тождество временно́й сущности не мешает больше несоединяемому разнообразию времен, как тождество сущности человека не мешает несоединимому разнообразию человеческих сознаний. Таким образом, отношение сознаний является по природе немыслимым, понятие *другого* не может *конституировать* наш опыт; его нужно будет поставить в один ряд с телеологическими понятиями, среди *регулятивных* понятий. Другой принадлежит, следовательно, к категории "как если бы"; это априорная гипотеза, имеющая оправдание лишь как единство, которое она допускает производить в нашем опыте и которое не может быть мыслимо без противоречия. В самом деле, если можно понять в качестве чистого случая познания действие сверхчувственной реальности на нашу чувственность, то зато немыслимо, чтобы феномен, реальность которого строго относительна в своем появлении в опыте другого, действовал бы *реально* на феномен *моего опыта*. И даже если мы допустим, что действие сверхчувственного производится сразу на мой опыт и на опыт другого (в смысле, в котором сверхчувственная реальность затрагивала бы другого в той степени, в какой она затрагивает меня), тем не менее оставалось бы радикально невозможным установить или даже постулировать параллелизм и таблицу

соответствия между двумя системами, которые конституируются спонтанно[1].

Но, с другой стороны, хорошо ли соответствует понятию другого качество регулирующего понятия? Не идет ли речь в действительности о том, чтобы установить более прочное единство между феноменами моего опыта посредством понятия чисто формального, которое допускало бы только детальные открытия в являющихся мне объектах? Не идет ли речь об определенного рода априорной гипотезе, не выходящей из поля моего опыта и побуждающей к новым исследованиям в рамках этого опыта? Восприятие объекта-другого отсылает к связной системе представлений, и эта система *не является моей.* Это значит, что другой не является в моем опыте феноменом, отсылающим к моему опыту, но что он относится в принципе к феноменам, расположенным вне всякого возможного для меня опыта. И конечно же понятие другого допускает открытия и предвидения внутри моей системы представлений, группировку ткани явлений; благодаря гипотезе о *других* я могу предвидеть *этот* жест, исходя из *этого* выражения лица. Но это понятие не представляется таким, как те научные понятия (например, воображаемые), которые входят в процесс физического исчисления в качестве инструментов, не будучи представленными в эмпирическом изложении проблемы и устраняемые из результатов. Понятие другого не является чисто инструментальным; оно не существует *для* объединения феноменов, напротив, нужно сказать, что определенные виды феноменов существуют только *для* него. Существование системы значений и опытов, радикально отличных от моих, оказывается фиксированным рамками, на которые *указывают* в своем течении различные ряды феноменов. И эти рамки, в принципе внешние моему опыту, постепенно наполняются. Этого *другого,* отношение которого ко мне мы не можем постигнуть и который никогда не дан, мы конституируем постепенно как конкретный объект; он не является инструментом, который служит для предвидения события моего опыта, но как раз события моего опыта служат для конституирования другого как другого, то есть как системы представлений вне досягаемости в качестве конкретного и познаваемого объекта. То, что я постоянно имею в виду *через* мои опыты, есть чувства другого, его идеи, желания, его характер. В самом деле, именно другой не является только тем, кого я вижу, но тем, *который* видит меня. Я рассматриваю другого, поскольку он является связанной системой опытов вне моей досягаемости, в которой я представлен как объект среди других. Но в той степени, в какой я стараюсь определить конкретную природу этой системы представлений и место, которое я там занимаю как объект, я радикально трансцендирую поле моего опыта; я занимаюсь рядом феноменов, которые в принципе не смогут никогда быть доступны моей интуиции, и поэтому я превышаю права моего познания; я стараюсь связать между собой опыты, которые никогда не будут моими, и, следовательно, эта работа конструирования и объедине-

---

[1] Даже если мы примем кантовскую метафизику природы и таблицу принципов, которую составил Кант, было бы возможным понять радикально различающиеся физики, исходя из этих принципов.

ния ничем не может служить объединению моего собственного опыта; в той степени, в какой другой отсутствует, он ускользает в своей *природе*. Нельзя, стало быть, определять *другого* как регулирующее понятие. Конечно, Идеи, как и Мир, например, также в принципе избегают моего опыта, но, по крайней мере, они соответствуют ему и имеют смысл только посредством него. Напротив, другой представляется в определенном смысле радикальным отрицанием моего опыта, поскольку он является тем, для которого я не субъект, а объект. Я, следовательно, прилагаю все усилия как субъект познания, чтобы определить в качестве объекта субъект, который отрицает мое свойство субъекта и сам определяет меня в качестве объекта.

Таким образом, *другой* не может рассматриваться с идеалистической позиции ни как конститутивное, ни как регулятивное понятие моего познания. Он представляется мне *реальным*, и, однако, я не могу понять его реальное отношение со мной, я его конструирую как объект, но он не дается в интуиции, я его полагаю как *субъект*, но именно я рассматриваю его в качестве объекта моих мыслей. Для идеалиста остаются только два решения: или полностью освободиться от понятия другого и доказать, что он бесполезен для конституирования моего опыта, или утверждать реальное существование другого, то есть утверждать реальную и сверхэмпирическую коммуникацию между сознаниями.

Первое решение известно под именем солипсизма; однако, если его формулировать в соответствии со своим названием, как утверждение моего онтологического *одиночества*, оно оказывается чистой метафизической гипотезой, совершенно неоправданной и произвольной, так как полагает, что вне меня не существует *ничего*, и, следовательно, выходит за строгие границы поля моего опыта. Но если его представляют более скромно как отказ покинуть твердую почву опыта, как положительную попытку не злоупотреблять понятием другого, то оно совершенно логично остается в плоскости критического позитивизма, хотя и противостоит очень глубоким склонностям нашего бытия, оправдывается противоречиями понятия *Других*, обсуждаемого с идеалистической точки зрения. Психология, которая хотела бы быть точной и объективной, как "бихевиоризм" Уотсона*, в сущности принимает солипсизм только как рабочую гипотезу. Речь не идет о том, чтобы отрицать присутствие в поле моего опыта объектов, которые мы могли бы назвать "психическими существами", но только о виде эпохе́, касающегося существования систем представлений, организованных субъектом и расположенных вне моего опыта.

Наряду с этим решением Кант и большинство посткантианцев продолжают утверждать существование другого. Но они могут ссылаться только на здравый смысл или на наши глубокие склонности, чтобы оправдать свое утверждение. Известно, что Шопенгауэр говорил о солипсисте как о "сумасшедшем, заключенном в неприступный блокгауз (дот)". Вот признание бессилия. В самом деле, как раз через позицию существования другого внезапно распадаются рамки идеализма, и люди впадают в метафизический реализм. С самого начала, полагая множество замкнутых систем, которые могут сообщаться только внешним образом, мы неявно устанавливаем понятие субстанции. Несомненно, эти системы несубстанциальны, поскольку они — простые системы представлений. Но их взаимное внешнее отношение является внешним от-

ношением *в-себе;* оно есть, не будучи известным; мы даже не знаем его следствий достоверным образом, поскольку солипсистская гипотеза остается всегда возможной. Мы ограничиваемся полаганием этого ничто в-себе как абсолютного факта; в самом деле, оно не относится к нашему познанию другого, но, напротив, именно оно его обусловливает. Таким образом, даже если сознания являются только чистыми концептуальными связями явлений, даже если правилом их существования является percipere и percipi, тем не менее остается, что *множество* этих реляционных систем есть множество в-себе и что оно их непосредственно преобразует в системы в-себе. Но кроме того, если я полагаю, что мой опыт гнева другого имеет своим коррелятом в другой системе субъективный опыт гнева, я восстанавливаю систему подлинного образа, от которого Кант имел такое большое желание освободиться. Конечно, речь идет об отношении соответствия между двумя феноменами: гневом, воспринимаемым в жестах и мимике, и гневом, воспринимаемым как феноменальная реальность интимного чувства, а не об отношении между феноменом и вещью в себе. Но тем не менее сохраняется, что критерием истины здесь является соответствие мысли своему объекту, а не соответствие представлений между собой. В самом деле, как раз поскольку всякая ссылка на ноумен устранена, феномен испытываемого гнева находится к феномену удостоверяемого гнева в отношении *объективной реальности* к своему образу. Проблемой является здесь проблема адекватного представления, поскольку существуют *реальность* и способ восприятия этой реальности. Если бы речь шла о моем собственном гневе, я мог бы в действительности рассматривать его субъективные и физиологические проявления, обнаруживаемые объективно в качестве двух рядов следствий одной и той же причины, не считая, что один ряд представляет *истину* гнева, или его *реальность,* а другой — только его следствие, или его образ. Но если один из рядов феноменов находится в другом, а другой — во мне, то один ряд функционирует в качестве реальности другого и реалистическая схема истины является единственной, которая может здесь применяться.

Таким образом, мы оставили реалистическую позицию по отношению к этой проблеме только потому, что она необходимо завершается идеализмом; мы добровольно встали на идеалистическую позицию и ничего не получили, так как последняя, наоборот, в той степени, в какой она отвергает солипсистскую гипотезу, заканчивается догматическим и полностью неоправдываемым реализмом. Посмотрим, сможем ли мы понять это быстрое перемещение доктрин и извлечь из этого парадокса некоторый урок, который поможет правильно поставить вопрос.

У истоков проблемы существования другого лежит фундаментальная предпосылка: в самом деле, другой и есть *другой,* то есть я, который *не является* мной; мы узнаем, следовательно, здесь отрицание как конститутивную структуру бытия-другого. Общая предпосылка идеализма и реализма как раз и заключается в том, что конституирующее отрицание есть отрицание внешнего отношения. Другой и есть тот, кто не является мной и которым я не являюсь. Это *не-не* указывает на ничто как *данный* элемент разделения между другим и мною. Между другим и мною *есть* ничто разделения. Это ничто не образуется ни из меня, ни

из другого, ни из взаимного отношения другого и меня; но оно, напротив, первоначально есть основа всякого отношения между другим и мною как первичное отсутствие отношения. В самом деле, именно другой появляется для меня эмпирически по случаю восприятия тела, и это тело есть в-себе, внешнее к моему телу; тип отношения, который объединяет и отделяет эти два тела, есть пространственное отношение как отношение вещей, которые не имеют отношения между собой, как чистое внешнее отношение, поскольку оно является данным. Реалист, который думает постигнуть *другого* через свое тело, полагает, следовательно, что он отделен от другого как одно тело от другого тела, а это означает, что онтологический смысл отрицания, содержащегося в суждении: "Я не являюсь Полем" — того же самого типа, как смысл отрицания, содержащегося в суждении: "Стол не является стулом". Таким образом, разделение сознаний, приписываемое телам, существует как первоначальное пространство между различными сознаниями, то есть именно как *данное* ничто, абсолютное и пассивно испытываемое расстояние. Идеализм, конечно, сводит мое тело и тело другого к объективным системам представлений. Мое тело для Шопенгауэра есть не что иное, как "непосредственный объект". Но этим самым не ликвидируют абсолютное расстояние между сознаниями. Целостная система представлений, то есть каждая монада, может быть ограничена только сама собой, но не может вступить в отношение с тем, что не является ею. Познающий субъект не может ни ограничивать другого, ни ограничиваться им. Он изолируется через свою положительную полноту, и, следовательно, между ним и другой подобным образом изолированной системой сохраняется *пространственное* разделение как сам тип внешнего отношения. Стало быть, именно *пространство* неявно отделяет мое сознание от сознания другого. Следует еще добавить, что идеалист, не замечая этого, ссылается на "третьего человека", чтобы выявить это отрицание внешнего отношения. Ибо, как мы видели, всякое внешнее отношение, поскольку оно не конституируется своими членами, требует свидетеля, чтобы установить его. Таким образом, идеалисту, как и реалисту, навязывается вывод: из того, что другой нам открывается в пространственном мире, следует, что именно пространство, реальное или идеальное, отделяет нас от другого.

Эта предпосылка влечет за собой серьезное следствие; если, в самом деле, я должен находиться по отношению к другому в модусе внешнего отношения индифферентности, я не могу больше быть затронутым в моем бытии через появление или исчезновение другого; иначе чем В-себе посредством появления или исчезновения другого В-себе. Следовательно, с того момента, когда другой не может воздействовать на мое бытие своим бытием, единственный способ, которым он может открываться мне, и есть явление в качестве *объекта* моему познанию. Но под этим нужно понимать то, что я должен конституировать другого как объединение, которое моя спонтанность предписывает разнообразию впечатлений, то есть я являюсь тем, кто конституирует другого в поле своего опыта. Другой, следовательно, может быть для меня только *образом,* даже если одновременно вся теория познания, которую я построил, намерена отвергнуть это понятие образа; и единственный свиде-

тель, который был бы внешним сразу ко мне и к другому, мог бы сравнивать образ с оригиналом и решать, является ли он истинным. Этот свидетель, кроме того, чтобы быть допущенным, не должен быть со своей стороны по отношению ко мне и к другому во внешней связи, в противном случае он нас познавал бы только через образы. Было бы необходимым, чтобы в эк-статическом единстве своего бытия он являлся бы сразу *здесь,* во мне как *внутреннее* отрицание меня и *там,* в другом как *внутреннее* отрицание другого. Таким образом, эта ссылка на Бога, которую найдут у Лейбница, является просто-напросто ссылкой на отрицание внутреннего; именно это скрывает теологическое понятие *сотворения:* Бог одновременно является и не является мной и другим, поскольку он нас сотворил. В самом деле, необходимо, чтобы он *был бы* мной, чтобы постигнуть мою реальность без посредника и в аподиктической очевидности, и не был мной, чтобы сохранить свое беспристрастие свидетеля и суметь быть и не быть там другим. Образ сотворения является здесь более адекватным, поскольку в акте творения я вижу до основания то, что я создаю, так как то, что я создаю, и есть я, и тем не менее то, что я создаю, противополагается мне, снова закрываясь в себе в утверждении объективности. Таким образом, пространственная предпосылка нам не оставляет выбора; нужно прибегнуть к Богу или впасть в пробабилизм*, который оставляет открытыми ворота солипсизму. Но эта концепция Бога, который *является* своими творениями, ставит нас в новое затруднительное положение: именно к нему приводит проблема субстанций в посткартезианском мышлении. Если Бог является мною и если он является другим, что тогда гарантирует мое собственное существование? Если творение должно быть *непрерывным,* я пребываю всегда в неопределенном положении между отчетливым существованием и пантеистическим растворением в Бытии Творца. Если творение есть первоначальный акт и если я закрываюсь от Бога, ничто не гарантирует больше в Боге мое существование, так как он объединяется со мной только внешним отношением, как скульптор с законченной статуей, и снова он может познавать меня только посредством образов. В этих условиях понятие Бога, полностью раскрывая в нас внутреннее отрицание как единственно возможную связь между сознаниями, обнаруживает всю свою недостаточность: Бог ни необходим, ни достаточен как гарант существования другого; кроме того, существование Бога как посредника между мною и другим уже предполагает присутствие другого во внутренней связи со мной, поскольку Бог, будучи наделенным существенными качествами Духа, появляется как квинтэссенция другого и поскольку он должен уже уметь быть во внутренней связи со мной, чтобы реальная основа существования другого была бы приемлема для меня. Кажется, таким образом, что положительная теория существования другого должна суметь одновременно избежать солипсизма и обойтись без ссылки на Бога, если она рассматривает мое первоначальное отношение к другому как внутреннее отрицание, то есть как отрицание, которое полагает первоначальное различие другого и меня точно в той степени, в какой оно определяет меня посредством другого и в какой определяет другого посредством меня. Возможно ли рассмотреть вопрос с этой точки зрения?

3. Гуссерль, Гегель, Хайдеггер

Кажется, что философия XIX и XX веков понимала невозможность избежать солипсизма, если рассматривать вначале меня и другого в виде двух разделенных субстанций: в самом деле, всякое объединение этих субстанций должно считаться невозможным. Именно поэтому исследование современных теорий открывает нам стремление постигнуть в самой глубине сознаний фундаментальную и трансцендентную связь с другим, которая будет конститутивной для каждого сознания в самом его появлении. Но если представляется, что отказываются от постулата внешнего отрицания, то сохраняют его существенное следствие, то есть утверждение, что моя фундаментальная связь с другим реализуется через *познание*.

В самом деле, когда Гуссерль в "Картезианских размышлениях" и в "Formale und Transzendentale Logik"[1] занимается опровержением солипсизма, он думает достичь этого, показывая, что ссылка на другого является необходимым условием конституции мира. Не входя в детали доктрины, мы ограничимся указанием на ее главную пружину; для Гуссерля мир, каким он открывается сознанию, является интермонадным. Другой присутствует в нем не только как некоторое конкретное и эмпирическое явление, но как постоянное условие его единства и его богатства. Пусть я рассматриваю в одиночестве или в компании этот стол, или это дерево, или эту поверхность стены — другой всегда находится здесь как слой конститутивных значений, которые принадлежат самому объекту, рассматриваемому мной, короче говоря, в качестве подлинного гаранта его объективности. И как наше психофизическое Я современно миру, составляет часть мира и исчезает с миром под действием феноменологической редукции, другой появляется как необходимый в самой конституции этого Я. Если я должен сомневаться в существовании моего друга Пьера или других вообще, поскольку это существование в принципе находится вне моего опыта, нужно также, чтобы я сомневался в своем конкретном бытии, в моей эмпирической реальности преподавателя, имеющего такую или другую наклонность, такие-то привычки, такой-то характер. Не существует привилегии для *моего Я*; мое эмпирическое Эго и эмпирическое Эго другого появляются в одно и то же время в мире; и общее значение "другой" необходимо для конституции как одного, так и другого из "них". Таким образом, каждый объект, будучи далек от того, чтобы конституироваться, как у Канта, простым отношением к *субъекту*, появляется в моем конкретном опыте многозначным; он дается первоначально как обладающий системами отношений к неопределенному множеству сознаний; именно *в* столе, *в* стене открывается мне другой, как то, к чему постоянно относится рассматриваемый объект, так же как в случае конкретных появлений Пьера или Поля.

Конечно, эти взгляды прогрессивнее, чем классические доктрины. Бесспорно, что вещь-орудие отсылает с начала своего открытия к мно-

---

[1] "Формальная и трансцендентальная логика" *(нем.)*. — *Ред.*

жеству Для-себя. Мы к этому вернемся. Безусловно также, что значение "другой" не может прийти ни из опыта, ни из рассуждения по аналогии проведенного по случаю опыта; напротив, именно в свете понятия *другого* интерпретируется опыт. Можно ли сказать, что понятие другого является априорным? Мы попытаемся впоследствии это определить. Но несмотря на эти неоспоримые преимущества, теория Гуссерля, как нам кажется, незначительно отличается от теории Канта. В самом деле, если мое эмпирическое Эго не более надежно, чем Эго другого, Гуссерль сохранил трансцендентальный субъект, который здесь совершенно отчетлив и сильно похож на кантовский субъект. Итак, то, что нужно показать, есть не параллелизм эмпирических "Эго", в котором никто не сомневается, а параллелизм трансцендентальных субъектов. В самом деле, именно другой *никогда* не является эмпирическим лицом, которое встречается в моем опыте; это трансцендентальный субъект, к которому в принципе отсылает это указанное лицо. Таким образом, подлинной проблемой является проблема связи трансцендентальных субъектов по ту сторону опыта. Если возразят, что с самого начала трансцендентальный субъект отсылает к другим субъектам *для конституирования* ноэматической совокупности, легко ответить, что он отсылает туда как к *значениям*. Другой будет здесь как дополнительная категория, которая позволит конституировать мир не как реальное бытие, существуя по ту сторону этого мира. И, несомненно, "категория" другого предполагает в самом своем значении отсылку по другую сторону мира к субъекту, но эта отсылка может быть только гипотетической, она имеет чистую ценность содержания, объединяющего понятия; она имеет значение в мире и для мира, ее права ограничиваются миром, и другой по природе находится вне мира. Гуссерль, впрочем, устранил саму возможность понять то, что может означать внемирское *бытие* другого, поскольку он определил *бытие* как простое указание бесконечного ряда операций, которые можно произвести. Нельзя лучше измерить бытие познанием. Итак, допуская даже, что познание вообще измеряет бытие, бытие другого измеряется в своей реальности посредством познания, которое другой имеет о самом себе, но не познанием, которое я имею о нем. То, что нужно достигнуть через меня, и есть другой — не потому, что я имею знание о нем, но поскольку он имеет знание о себе, что является невозможным; в самом деле, это предполагало бы отождествление внутри меня самого с другим. Следовательно, мы снова встречаем здесь принципиальное различие между другим и мною, которое исходит не из внешнего отношения наших тел, но из простого факта, что каждый из нас существует во внутреннем и что подлинное познание внутреннего может осуществляться только внутри, что в принципе запрещает всякое *познание* другого таким, каким он себя познает, то есть таким, каким он является. Гуссерль, впрочем, понимал это, поскольку он определял "другого", каким он открывается в нашем конкретном опыте, как *отсутствие*. Но как иметь, по крайней мере в философии Гуссерля, полную интуицию отсутствия? Другой является объектом пустых интенций, другой отрицается и в принципе убегает; единственная реальность, которая остается, является, следовательно, реальностью *моей* интенции; другой есть пустая ноэма, которая соответствует моей направленности к друго-

му, в той степени, в какой он конкретно является в моем опыте; он есть совокупность операций объединения и конституирования моего опыта в той степени, в какой он появляется как трансцендентальное понятие. Гуссерль отвечает солипсисту, что существование другого так же достоверно, как существование мира, имея в виду мое психофизическое существование в мире; но солипсист и не говорит другой вещи; существование мира так же достоверно, скажет он, но не больше. Существование мира измеряется, добавит он, познанием, которое я о нем имею; это же самое действительно и для существования другого.

Я раньше думал, что можно избежать солипсизма, отвергая у Гуссерля существование его трансцендентального Эго[1]. Мне казалось, что тогда не оставалось бы больше ничего в моем сознании, что было бы привилегированным по отношению к другому, поскольку я очистил сознание от трансцендентального субъекта. Но в действительности, хотя я остаюсь убежденным, что гипотеза трансцендентального субъекта является бесполезной и пагубной, ее устранение не продвигает ни на шаг вопрос о существовании другого. Если даже вне эмпирического Эго не было бы *ничего другого,* кроме сознания этого Эго, то есть трансцендентального поля без субъекта, тем не менее сохранялось бы, что мое утверждение другого постулирует и требует существования по ту сторону мира подобного трансцендентального поля, и, следовательно, единственным способом избежать и здесь солипсизма было бы доказательство, что мое трансцендентальное сознание, в самом своем бытии, затрагивается внемирским существованием других сознаний того же самого типа. Таким образом, чтобы редуцировать бытие к ряду значений, единственная связь, которую Гуссерль смог установить между моим бытием и бытием другого, есть связь *познания;* он не сумел так же, как Кант, избежать солипсизма.

Если, не соблюдая правил хронологической последовательности, придерживаться правил диалектики вневременного типа, то решение, которое дал Гегель проблеме в первом томе "Феноменологии духа", нам кажется реализует значительный прогресс по сравнению с Гуссерлем. В самом деле, появление другого необходимо больше не для конституирования мира и моего эмпирического "эго", а для самого существования моего сознания как самосознания. В самом деле, как сознание себя, Я постигаю самого себя. Равенство "я-я" или "Я есть я" является выражением того же самого факта. Вначале это сознание себя есть чистое тождество с самим собой, чистое существование для себя. Оно имеет достоверность самого себя, но эта достоверность еще лишена истины. В действительности, эта достоверность была бы истинной только в той степени, в какой его собственное существование для себя являлось бы ему в качестве независимого объекта. Следовательно, сознание себя выступает вначале как синкретическое отношение, и без истины субъекта и объекта, который еще не объективен и является самим этим субъектом. Его побуждением будет реализовать свое понятие, став самосознанием во всех отношениях; оно стремится сделаться действительным внешне, придавая себе объективность и очевидное суще-

[1] "La transcendance de l'Ego", in: Recherches philosophiques, 1937.

ствование; речь идет о том, чтобы разъяснить "Я есть я" и произвести себя объектом, чтобы достигнуть окончательной стадии развития — стадии, которая естественно выступает, в другом смысле, первым источником становления сознания и является самосознание, признающее себя в других самосознаниях тождественным с ними и с собой. Посредником и является *другой.* Другой появляется со мной, поскольку самосознание тождественно с собой посредством исключения всякого Другого. Таким образом, первый факт — наличие множества сознаний, и это множество реализуется в форме двойного и взаимного отношения исключения. Вот мы и находимся в присутствии связи внутреннего отрицания, которое мы только что требовали. Никакое внешнее ничто в себе не отделяет мое сознание от сознания другого, но именно посредством самого факта моего бытия я исключаю другого; другой является тем, кто исключает меня, будучи собой, и кого я исключаю, являясь собой. Сознания непосредственно расположены друг в друге во взаимном черепицевидном наслоении их бытия. Это нам позволяет в то же время определить способ, которым Другой является мне: он есть другой, а не я, следовательно, он дается как несущественный объект, со свойством отрицательности. Но этот Другой является также самосознанием, таким, каким он мне является как обычный объект, погруженный в бытие жизни. И таким же образом я являюсь другому: как существование конкретное, чувственное и непосредственное. Гегель стоит здесь на почве не однозначного отношения, которое идет от меня (воспринимаемого посредством cogito) к другому, но взаимного отношения, которое он определяет как "постижение себя в другом". В самом деле, только поскольку каждый человек противополагается другому, он есть абсолютно для себя; он утверждает против другого и по отношению к другому свое право быть индивидуальностью. Таким образом, само cogito не может быть отправной точкой для философии; в действительности, оно может появиться только вследствие моего появления для себя как индивидуальности, и это появление обусловлено признанием другого. Проблема другого не должна ставиться, исходя из cogito, как раз наоборот — существование другого делает cogito возможным как абстрактный момент, в котором я постигаю себя как объект. Следовательно, "момент", который Гегель называет *бытием для другого,* является необходимой стадией развития самосознания; путь внутреннего мира проходит через другого. Но другой имеет интерес для меня только в той степени, в какой он является другим Я, Я-объектом для меня и, наоборот, в той степени, в какой он отражает мое Я, то есть поскольку я есть объект для него. Посредством этой необходимости, в которой я являюсь бытием объекта для себя только там, в Другом, я должен получить от другого *признание* моего бытия. Но если мое сознание *для себя* должно быть опосредовано другим сознанием, его бытие-для-себя и, следовательно, его бытие вообще зависимы от другого. Каким я являюсь другому, таков я и есть. Кроме того, поскольку другой является таким, каким он мне является, и поскольку мое бытие зависит от другого, способ, каким я себе являюсь, то есть момент развития моего сознания себя, зависит от способа, которым другой является мне. Значимость признания меня другим зависит от значимости признания другого мною. В этом смысле, в той

степени, в какой другой меня постигает как связанного с телом и погруженного в *жизнь*, я являюсь сам себе только *другим*. Чтобы заставить себя признать другим, я должен рисковать собственной жизнью. Рисковать своей жизнью, в действительности, значит раскрываться без связи с объективной формой или с некоторым определенным существованием, без связи с жизнью. Но в то же время я добиваюсь *смерти* другого. Это означает, что я хочу опосредоваться другим, который являлся бы только другим, то есть через подчиненное сознание, существенная характеристика которого — существовать только для другого. Это будет осуществляться в тот самый момент, в который я рискую своей жизнью, так как я произвел в борьбе против другого абстракцию от моего чувственного бытия, *рискуя* им; напротив, другой предпочитает жизнь и свободу, показывая таким образом, что он не сумел поставить себя вне связи с объективной формой. Он остается, следовательно, связанным с внешними вещами вообще; он является мне и себе в качестве *несущественного*. Он *Раб*, а я *Господин*; для него именно я есть сущность. Таким образом, появляется знаменитое отношение "Господин-Раб", которое так глубоко повлияло на Маркса. Мы не можем входить в его детали. Нам достаточно отметить, что Раб является Истиной Господина; но это одностороннее и неравное признание недостаточно, так как истина своей достоверности является для Господина несущественным сознанием; он, таким образом, не уверен в *бытии для себя* как *истине*. Чтобы эта *истина* была достигнута, необходим "момент, в котором господин делал бы в отношении себя то, что он делает в отношении другого, и в котором раб делает в отношении другого то, что он делает в отношении себя"[1]. В этот момент появится всеобщее самосознание, которое признается в других самосознаниях и идентично с ними и с собой.

Таким образом, гениальная интуиция Гегеля делает здесь меня зависимым *в своем бытии* от другого. Я оказываюсь, говорит он, бытием для себя, которое является для себя только через другого. Следовательно, как раз в мою сердцевину проникает другой. Он не может быть поставлен под сомнение без того, чтобы я не сомневался в себе, потому что "самосознание является реальным, только поскольку оно сознает свое эхо (и свое отражение) в другом"[2]. И как само сомнение предполагает сознание, которое существует для себя, существование другого обусловливает мою попытку сомневаться в нем на том же основании, как у Декарта мое существование обусловливает методическое сомнение. Таким образом, солипсизм кажется определенно потерпел поражение. Переходя от Гуссерля к Гегелю, мы осуществили громадный прогресс: вначале отрицание, которое конституирует другого, является прямым, внутренним и взаимным; потом оно распространяется и затрагивает каждое сознание в самой глубине его бытия; проблема ставится на уровень глубокого бытия, универсального и трансцендентального Я; как раз в своем сущностном бытии я зависим от сущностного бытия другого, и вместо того чтобы противополагать мое бытие для меня моему бытию для другого, бытие-для-другого появляется как необходимое условие моего бытия для меня.

---

[1]Феноменология духа. С. 148 (Ed. Cosson)*.
[2]Пропедевтика, с. 20 (1-ое изд. Полного собрания сочинений)**.

Однако, несмотря на полноту этого решения, несмотря на богатство и глубину обстоятельных суждений, которыми изобилует теория Господина и Раба, удовлетворит ли она нас?

Конечно, Гегель поставил вопрос о бытии сознаний. Именно он исследует бытие-для-себя и бытие-для-другого и показывает, что каждое сознание включает *реальность* другого. Но не менее верно и то, что эта онтологическая проблема везде остается сформулированной в понятиях познания. Важным средством борьбы сознаний и является стремление каждого к тому, чтобы преобразовать достоверность себя в *истину*. И мы знаем, что эта истина может быть достигнута, только поскольку мое сознание становится *объектом* для другого в то же самое время, как другое становится *объектом* для моего. Таким образом, на поставленный идеализмом вопрос: "Как другой может быть объектом для меня?" — Гегель отвечает, оставаясь на почве идеализма: если по истине Я, для которого *другой* есть объект, то это потому, что существует *другой*, для которого Я есть объект. Значит, здесь еще познание является мерой бытия, и Гегель даже не представляет себе, что может существовать бытие-для-другого, которое не являлось бы в конечном счете редуцируемым к "бытию-объекту". Таким образом, универсальное самосознание, которое стремится освободиться через все диалектические фазы, уподобляется, по его собственному мнению, чистой пустой форме: "Я есть я". "Это положение о самосознании, — пишет он, — лишено всякого содержания"[1]. И в другом месте: "(это есть) процесс абсолютной абстракции, который состоит в том, чтобы выйти за пределы всякого непосредственного существования, и который заканчивается в чисто отрицательном бытии сознания, тождественного с самим собой". Даже конец этого диалектического конфликта, универсальное самосознание, не обогащается в течение своих превращений, напротив, оно полностью опустошается, оно оказывается только лишь "Я знаю, что другой меня знает, как самого себя". Несомненно, именно для абсолютного идеализма бытие и познание тождественны. Но к чему ведет это приравнивание?

С самого начала это "Я есть я", чистая универсальная формула тождества, не имеет ничего общего с конкретным сознанием, которое мы попытались описать во введении. Мы тогда установили, что бытие сознания себя не может определяться в понятиях познания. Познание начинается с *рефлексии*, но действие "отражение-отражающее" не является парой "субъект-объект", будь то даже в неявной форме; оно не зависит *в своем бытии* ни от какого трансцендентного сознания, но его способ бытия состоит именно в том, чтобы быть под вопросом для самого себя. Мы показали затем, в первой главе второй части, что отношение отражения к отражающему совсем не является отношением тождества и не может сводиться к "Я=Я" или к "Я *есть* я" Гегеля. Отражение производится, чтобы не быть отражающим; речь идет здесь о бытии, которое ничтожится в своем бытии и напрасно стремится слиться само с собой в качестве *себя*. Если истинно, что это описание является единственным, которое позволяет понять первоначальный факт сознания, то поймут, что Гегель не достиг цели, рассматривая это

---

[1] Пропедевтика, с. 20 (1-ое изд. Полного собрания сочинений)*.

абстрактное удвоение *Я*, которое он считает эквивалентом самосознания. Наконец, мы освободили чистое, неотражающее сознание от трансцендентального *Я*, которое его затемняло, и показали, что самость, основание индивидуального существования, полностью отлична от Эго или отсылки Эго к самому себе. Не может, следовательно, стоять вопрос о том, чтобы определять сознание в понятиях трансцендентальной эгологии. Одним словом, сознание есть конкретное бытие и sui generis[1], а не абстрактное и неоправдываемое отношение тождества; оно является самостью, а не местопребыванием непрозрачного и бесполезного Эго; его бытие достигается посредством трансцендентальной рефлексии, и существует *истина* сознания, которая не зависит от другого, скорее само *бытие* сознания, будучи независимо от познания, предсуществует своей *истине;* на этой почве для наивного реализма именно бытие измеряет истину, так как истина рефлексивной интуиции измеряется своим соответствием бытию: сознание *было здесь*, перед тем как быть познанным. Стало быть, если сознание утверждается перед лицом другого, то это значит, что оно требует признания своего бытия, а не абстрактной истины. В самом деле, нелепо думать, что острая и опасная борьба господина и раба имела бы единственной целью признание такой бедной и абстрактной формулы, как "*Я* есть я". Существовал бы, впрочем, обман в самой этой борьбе, поскольку, наконец, достигнутой целью являлось бы универсальное самосознание, "интуиция себя, существующая посредством себя". Здесь, как и везде, нужно противопоставить Гегелю Кьеркегора, который представляет требования индивида как такового. Именно его осуществление как индивида требует признания его конкретного бытия, а не объективного разъяснения универсальной структуры. Несомненно, *права*, которые я требую от другого, полагают универсальность *себя;* респектабельность личностей требует признания моей личности как универсальной. Но именно мое конкретное и индивидуальное бытие проскальзывает в это универсальное и наполняет его; для этого бытия-*здесь* я требую прав, индивидуальное есть здесь поддержка и основание универсального; универсальное в этом случае не может иметь значения, если оно не существует с индивидуальной *целью*.

От этого приравнивания бытия познанию проистекает еще значительное число ошибок или невозможностей. Мы их здесь резюмируем в *двух пунктах*, то есть выдвинем против Гегеля двойное обвинение в оптимизме.

В первую очередь, как нам кажется, Гегель виновен в эпистемологическом оптимизме. В самом деле, ему кажется, что может быть достигнута *истина* самосознания, то есть может быть реализовано объективное согласие между сознаниями путем признания меня другим и моим признанием другого. Это признание может быть одновременным и взаимным: "Я знаю, что другой меня знает, как самого себя", оно осуществляет *на самом деле* универсальность самосознания. Но правильное изложение проблемы другого делает невозможным этот переход к универсальному. Действительно, если другой должен отослать мне мое "себя", нужно, чтобы, по крайней мере, в конце диалектического раз-

---

[1] своего рода, особый, своеобразный *(лат.)*. — *Ред.*

вития было общее измерение между тем, чем я являюсь для него, тем, чем он является для меня, тем, чем я являюсь для себя, и тем, чем он является для него. Конечно, эта однородность не существует с самого начала, Гегель с этим согласен: отношение "Господин-Раб" не является взаимным. Но он утверждает, что взаимность должна установиться. В самом деле, именно вначале он производит такое искусное смешение между *объектностью* (objectité) и *жизнью*, что оно кажется естественным. Другой, говорит он, появляется для меня как объект. Итак, объект и есть *Я* в другом. И когда он хочет лучше определить эту объектность, он различает в ней три элемента[1] "этого самопостижения одного в другом: 1) Абстрактный момент тождества с собой. 2) Каждый, однако, имеет также ту индивидуальность, какую он обнаруживает в другом как внешний объект, как конкретное и непосредственно чувственное существование. 3) Каждый есть абсолютно для себя и индивидуален, поскольку противоположен другому...". Видно, что абстрактный момент тождества с собой дается в познании другого. Он дается с двумя другими моментами всей структуры. Но — любопытный момент у философа Синтеза — Гегель не спрашивает, не действуют ли эти три элемента один на другой таким способом, чтобы конституировать новую форму, не поддающуюся анализу. Он уточняет свою позицию в "Феноменологии духа", заявляя, что другой появляется вначале как несущественный (это смысл третьего момента, цитированного выше) и как "сознание, погруженное в бытие жизни". Но речь идет о чистом сосуществовании абстрактного момента и *жизни*. Следовательно, достаточно того, чтобы я или другой рисковали своей жизнью, чтобы, открываясь в самом акте опасности, мы реализовывали бы аналитическое разделение жизни и сознания: "Чем другой является для каждого сознания, каждое сознание является для другого; каждое осуществляет, в свою очередь, посредством своей собственной деятельности и посредством деятельности другого эту чистую абстракцию бытия для себя... Представлять себя как чистую абстракцию самосознания — значит раскрываться как чистое отрицание своей объективной формы, то есть не связанным с некоторым определенным существованием... значит раскрываться как не связанным с жизнью". Несомненно, Гегель дальше скажет, что через опыт риска и угрозы смерти самосознание узнает, что жизнь для него так же существенна, как чистое самосознание; но с совершенно другой точки зрения тем не менее всегда могу отделить чистую *истину* самосознания в другом от его *жизни*. Таким образом, раб постигает самосознание господина, он есть его истина, хотя, как мы видели, эта истина совсем еще неадекватна[2].

Но означает ли одно и то же сказать, что другой является для меня в принципе как объект или что он является для меня как связанный с некоторым единичным существованием, как погруженный в *жизнь?* Если мы останемся здесь на позиции чистых логических гипотез, мы сразу заметим, что другой может прекрасно быть данным сознанию в форме объекта без связи именно с этим случайным объектом, которое

[1] Пропедевтика, с. 18.
[2] Феноменология духа. Там же.

называют живым телом. *В действительности,* наш опыт представляет нам только сознательных и живых индивидов; но по праву нужно заметить, что другой есть для меня объект, поскольку он есть другой, а не потому, что является при случае объектом-телом; иначе мы впали бы в пространственную иллюзию, о которой мы говорили выше. Таким образом, то, что существенно для другого как другого, и есть объективность, а не жизнь. Впрочем, Гегель исходил из этой логической констатации. Но если верно, что связь сознания с жизнью совсем не искажает природу "абстрактного момента самосознания", который остается здесь всегда готовый быть раскрытым, значит ли это то же самое для объективности? Иначе говоря, поскольку мы знаем, что сознание *есть* перед тем, как быть познанным, не является ли познанное сознание полностью измененным самим фактом, что оно познается? Появляться как объект для сознания — означает ли это быть еще сознанием? На этот вопрос легко ответить: бытие самосознания таково, что в своем бытии оно стоит под вопросом; это значит, что оно есть чистая внутренность. Оно является постоянной отсылкой к *себе,* которое оно имеет в бытии. Его бытие определяется посредством того, что оно *есть* бытие по способу того, чем оно не является, и не есть то, чем оно является. Его бытие, следовательно, представляет собой радикальное исключение всякой объективности; я являюсь тем, кто не может быть объектом для себя, кто не может даже понять для себя существование в форме объекта (за исключением плоскости рефлексивного раздвоения, но мы видели, что рефлексия является драмой бытия, которое не может быть объектом для-себя). Это не в силу отсутствия расстояния для рассмотрения, или интеллектуального предубеждения, или границы, накладываемой на мое познание, но потому, что объективность требует явного отрицания; объект — это именно то, чем я собираюсь не быть, вместо того чтобы я являлся тем, чем я собираюсь быть. Я нахожусь повсюду, я не могу избежать себя, я заново овладеваю собой позади себя; и если бы даже я мог попытаться сделать себя объектом, я был бы уже собой в сердцевине этого объекта, которым являюсь, и из самого центра этого объекта я имел бы в бытии субъект, который его рассматривает. Впрочем, как раз это имел в виду Гегель, когда говорил, что существование другого необходимо, чтобы я был объектом для себя. Но полагая, что самосознание выражается посредством "Я есть я", то есть уподобляя его самопознанию, он не смог извлечь следствия из этих первых констатаций, поскольку ввел в самосознание нечто как потенциальный объект, который другой мог бы только открыть, не изменяя его. Но если именно быть объектом — значит *не-быть-мной,* то факт быть объектом для сознания радикально изменяет сознание не в том, что оно есть для-себя, но в его явлении другому. Сознание другого я могу просто созерцать, и оно поэтому появляется для меня как чистое данное, вместо того чтобы быть тем, что имеет в бытии меня. Именно это дается мне в универсальном времени, то есть в первоначальном рассеивании моментов, вместо того чтобы являться мне в единстве своей собственной темпорализации. Так как единственное сознание, которое может мне явиться в своей собственной темпорализации, и есть *мое сознание,* оно может это сделать, только отказываясь от всякой объективности. Одним

словом, *для-себя* непознаваемо другим как для-себя. Объект, который я постигаю под названием другого, является мне в радикально *другой* форме; другой не есть *для себя,* когда он мне является, и я являюсь себе, каким я являюсь *для другого;* я не в состоянии также понять себя таким, каким я являюсь другому, как понять, чем является другой для себя, исходя из другого-объекта, который является мне. Как, однако, можно будет установить универсальное понятие, существующее под именем самосознания, мое *сознание* для меня и сознание меня, а также и мое *познание* другого? Но более того, по мнению Гегеля, другой является объектом, и я постигаю себя как объект в другом. Однако одно из этих утверждений разрушает другое: чтобы я мог явиться в другом как объект, нужно, чтобы я постигал бы другого в качестве субъекта, то есть чтобы я его воспринимал в его внутреннем мире. Но поскольку другой является мне как объект, моя объективность для него не может мне явиться; несомненно, я знаю, что другой-объект *относится ко мне* через намерения и действия, но из самого факта, что он является объектом, зеркало-другой затемняется и не отражает больше ничего, так как эти намерения и действия являются вещами мира, воспринимаемыми во Времени Мира, констатируемыми, созерцаемыми, значение которых есть объект для меня. Таким образом, я могу явиться только как трансцендентное качество, к которому относятся действия другого и его намерения; но как раз объективность другого, разрушающая мою объективность для него, и есть внутренний субъект, который я постигаю как то, к чему относятся эти намерения и действия. И нужно хорошо понять это постижение себя мной самим в чистых границах сознания, не познания: имея в бытии то, чем я являюсь в форме эк-статического сознания себя, я постигаю другого как объект, указывающий на меня. Таким образом, оптимизм Гегеля оканчивается поражением: между объектом-другим и мною-субъектом нет никакого общего измерения, так же как между сознанием себя и сознанием другого. Я не могу познать себя *в* другом, если другой является сначала для меня объектом, и я не могу также постигнуть другого в его истинном бытии, то есть в его субъективности. Никакого универсального познания не может быть выведено из отношения сознаний. Именно это мы будем называть их онтологическим разделением.

Но есть и другая форма оптимизма у Гегеля, более фундаментальная. Именно это нужно назвать онтологическим оптимизмом. В самом деле, для него истина является истиной Целого. И он себя ставит на место истины, то есть Целого, чтобы рассмотреть проблему другого. Следовательно, когда гегелевский монизм рассматривает отношение сознаний, он не помещает себя ни в какое отдельное сознание. Хотя Целое нужно реализовать, оно уже там как истина всего того, что истинно; поэтому, когда Гегель пишет, что всякое сознание, будучи тождественным само себе, является другим как другое, он располагается в Целом, вне сознаний и рассматривает их с точки зрения Абсолюта. Ибо *отдельные* сознания являются моментами Целого, моментами, которые сами по себе оказываются unselbstständig, и Целое является посредником между сознаниями. Отсюда онтологический оптимизм,

параллельный эпистемологическому оптимизму: множество может и должно быть переведено к целостности. Но если Гегель может утверждать реальность этого перевода, значит последний дается уже с самого начала. В действительности, Гегель забыл свое собственное сознание; оно *является* Целым и в этом смысле, если он так легко решает проблему *отдельных* сознаний, то значит для него никогда не вставала подлинная проблема в связи с этим предметом. В самом деле, Гегель не ставит вопроса об отношениях своего собственного сознания с сознанием другого, но, полностью абстрагируясь от своего сознания, исследует просто-напросто отношение сознаний других между собой, то есть отношение сознаний, которые являются для него уже объектами, природа которых, по его мнению, как раз в том, чтобы быть особого типа объектами, субъект-объектами, и которые с позиции целостности, где он находится, строго эквивалентны между собой, и никакой из них не отделяется от других особым преимуществом. Но если Гегель забыл, мы не можем забыть Гегеля. Это значит, что мы возвращаемся к cogito. В самом деле, если, как мы это установили, бытие моего сознания точно нередуцируемо к познанию, тогда я не могу трансцендировать мое бытие к взаимному и универсальному отношению, из которого я мог бы видеть в качестве равнозначных сразу мое бытие и бытие других; я должен, напротив, определиться *в моем бытии* и поставить проблему другого, исходя из моего бытия. Одним словом, единственной несомненной точкой отправления является внутренний мир cogito. Под этим нужно понимать, что каждый должен уметь, выходя из своего собственного внутреннего мира, находить бытие другого как трансцендентность, которая обусловливает само бытие этого внутреннего мира, а это с необходимостью предполагает, что множество сознаний в принципе неустранимо, так как я прекрасно могу, вне сомнения, трансцендировать себя *к* Целому, но не определиться в этом Целом, чтобы созерцать себя и созерцать другого. Никакой логический или эпистемологический оптимизм не может преодолеть скандал множества сознаний. Если Гегель так считал, значит, он никогда не постигал природу этого особого измерения бытия, которое является самосознанием. Задача, которую может себе поставить онтология, — это описать указанный скандал и основать его в самой природе бытия, но она бессильна обойти его. Можно, мы это сейчас увидим, опровергнуть солипсизм и показать, что существование другого для нас очевидно и достоверно. Но даже если бы мы установили участие существования другого с аподиктической достоверностью cogito, то есть из моего собственного существования, мы не "перевели" бы этим другого к некоторой межмирской целостности. Рассеивание и борьба сознаний оставались бы тем, чем они являются: мы просто открыли бы их основание и их подлинную почву.

Что принесла нам эта пространная критика? Просто то, что мое отношение с другим является с самого начала и существенно отношением бытия с бытием, а не познания с познанием, если солипсизм должен и может быть опровергнут. В самом деле, мы видели неудачу Гуссерля, который особым способом измеряет бытие познанием, и неудачу Гегеля, отождествившего познание и бытие. Но мы также признали, что Гегель,

хотя его видение затемняется постулатом абсолютного идеализма, сумел провести рассмотрение проблемы на ее подлинной основе. Кажется, Хайдеггер, в "Sein und Zeit"[1] извлек пользу из размышлений своих предшественников и глубоко усвоил эту двойную необходимость: 1) отношение "человеческих реальностей" должно быть отношением бытия; 2) это отношение должно поставить в зависимость "человеческие реальности" друг от друга в их сущностном бытии. По крайней мере, его теория отвечает этим двум требованиям. В своей резкой и немного варварской манере разрубать гордиевы узлы, вместо того чтобы постараться их распутать, он отвечает на поставленный вопрос простым *определением*. Он раскрыл несколько моментов, кстати, не отделимых друг от друга, исключая абстрагирование, в "бытии-в-мире", которое характеризует человеческую реальность. Этими моментами являются "мир", "бытие-в" и "бытие". Он описал *мир* как "то, посредством чего человеческая реальность объявляет о себе, чем она является"; "бытие-в" он определил как "Befindlichkeit"[2] и "Verstand"[3]. Остается сказать о *бытии*, то есть о способе, которым человеческая реальность оказывается своим бытием-в-мире. Это и есть "Mitsein", говорит он, то есть "бытие-с..." Таким образом, характеристикой бытия человеческой реальности является то, что оно есть ее бытие *с* другими. Речь идет не о случайности; я не являюсь вначале, чтобы потом случай меня заставил *встретить* другого: здесь стоит вопрос о сущностной структуре моего бытия. Но эта структура не устанавливается извне и с позиции целостности, как у Гегеля; конечно, Хайдеггер не исходит из cogito, в картезианском смысле раскрытия сознания самим собой; но человеческая реальность, которая открывается ему и структуры которой он стремится фиксировать в понятиях, и есть его собственная реальность. "Dasein ist je meines"[4], — пишет он. Как раз объясняя доонтологическое понимание, которое я имею о себе, я постигаю бытие-с-другим как существенную характеристику моего бытия. Одним словом, я открываю трансцендентное отношение к другому как конституирующее мое собственное бытие, так же как я раскрыл, что бытие-в-мире измеряет мою человеческую реальность. С этих пор проблема другого является лишь ложной проблемой: другой не является с самого начала таким особым существованием, которое я встречаю в мире и которое не может быть столь необходимым моему собственному существованию, поскольку я существую перед тем, как встретить его; но это — экс-центрический предел, который способствует конституированию моего бытия. Именно исследование моего бытия, поскольку оно отбрасывает меня за мои границы к структурам, которые одновременно ускользают от меня и меня определяют, как раз и открывает первоначально мне другого. Отметим, кроме того, что тип связи с другим изменялся; в реализме, идеализме, у Гуссерля, Гегеля тип отношения сознаний был *бытием-для;* другой являлся мне и даже конституировал меня, поскольку он был *для* меня или я был *для* него;

---

[1] "Бытие и время" *(нем.)*. — *Ред.*

[2] расположенность *(нем.);* термин указывает сразу на место и определенную эмоциональную настроенность. — *Ред.*

[3] рассудок, понимание *(нем.)*. — *Ред.*

[4] "Здесь-бытие есть всегда мое" *(нем.)*. — *Ред.*

проблемой было взаимное признание сознаний, расположенных напротив друг друга, которые появлялись друг с другом *в мире* и выступали друг против друга. *"Бытие-с"* имеет полностью другое значение; совместное бытие не означает взаимного отношения признания и борьбы, которое имело бы следствием появление *в середине* мира человеческой реальности другой, нежели моя. Оно выражает скорее вид онтологической солидарности для эксплуатации этого мира. Другой не связывается первоначально со мной как онтическая реальность, появляющаяся в середине мира, среди "орудий", как тип особого объекта; он будет в этом случае уже деградированным, и отношение, которое его объединит со мной, не сможет никогда приобрести взаимность. Другой не есть *объект*. Он остается в своей связи со мной человеческой-реальностью; бытие, которым он меня определяет в моем бытии, и есть его чистое бытие, постигаемое как "бытие-в-мире"; известно, что "в" должно пониматься в смысле "colo", "habito", а не в смысле "insum"[1]; быть-в-мире значит посещать мир, преследовать мир, а не быть к нему приклеенным; и как раз другой определяет меня в моем "бытии-в-мире". Наше отношение является не противоположностью *противостояния,* но скорее взаимозависимостью *сторон;* поскольку я произвожу мир как совокупность орудий, которыми я пользуюсь для целей своей человеческой реальности, я определяюсь в моем бытии посредством бытия, которое производит тот же мир как совокупность орудий для целей его реальности. Нельзя, однако, понимать это *бытие-с* как чистую родственность, пассивно получаемую моим бытием. Быть, для Хайдеггера, — значит быть своими собственными возможностями, значит делаться бытием. Следовательно, это способ бытия, который я осуществляю в бытии. И это настолько верно, что я являюсь ответственным в моем бытии для другого, поскольку я его реализую свободно в подлинности или в неподлинности. Именно со всей свободой и посредством первоначального выбора, например, я реализую мое бытие-с в форме "с кем-то" ("on")[2]. И если спросят, как мое "бытие-с" может существовать для-меня, нужно ответить, что я заявляю о себе посредством мира тем, чем я являюсь. В частности, когда я являюсь в неподлинном (неаутентичном) способе, в способе "с кем-то", мир указывает на меня как безличное отражение моих неподлинных возможностей в виде орудий и совокупностей орудий, которые принадлежат "всем" и которые принадлежат мне, поскольку я являюсь "всеми": готовая одежда, общественный транспорт, парки, сады, общественные места, убежища, сделанные, чтобы *каждый* мог бы там приютиться, и т. д. Таким образом, я о себе заявляю, как *каждый,* посредством указывающего комплекса орудий, который указывает на меня как на некоторое Worumwillen[3] и состояние неподлинности (которое является моим обыденным состоянием, поскольку я не реализовал

---

[1] colo — обитаю, живу, забочусь; habito — обитаю, живу, населяю; insum — нахожусь в чем-либо или на чем-либо *(лат.)*. — *Ред.*

[2] безличное местоимение третьего лица ед. числа во французском языке, соответствует у Хайдеггера местоимению man; существование в "man" у него означает усредненное, обезличенное, отчужденное существование.— *Ред.*

[3] ради чего *(нем.)* (термин Хайдеггера, указывающий на несамостоятельность личности). — *Ред.*

превращение в подлинность), открывает мне "бытие-с" не как отношение уникальной личности с другими также уникальными личностями, не как взаимную связь "более незаменимых существ", но как полную взаимозаменяемость членов отношения. Еще не хватает определения членов отношения, я не противополагаюсь другому, так как я не являюсь собой; мы имеем социальное единство *кого-то*. Ставить проблему в плоскость несоединимости индивидов — это значило бы совершать ὕστερον πρότερον, ставить мир с ног на голову; подлинность и индивидуальность приобретаются: я буду в подлинности только под влиянием зова совести (Ruf des Gewissens), я устремляюсь к смерти с твердой решимостью (Entschlossenheit) как к моей самой близкой возможности. В этот момент я раскрываюсь самому себе в подлинности и других также поднимаю до подлинности.

Эмпирический образ, который лучше всего будет символизировать хайдеггеровскую интуицию, — не образ борьбы, а образ *команды*. Первоначальное отношение другого с моим сознанием не есть отношение *ты и я;* именно *мы* и хайдеггеровское бытие-с не являются ясной и отчетливой позицией одного индивида напротив другого, не есть *познание;* это смутное совместное существование одного игрока в команде со своими товарищами, это существование сделает наглядным для гребцов ритм вёсел или равномерные движения рулевого, перед ними *выявятся* и общая цель, которую нужно достигнуть, обогнав лодку или яхту, и весь мир (зрители, зрелище и т. д.), который вырисовывается на горизонте. Именно на общем фоне этого сосуществования быстрое раскрытие моего бытия-для-смерти изобразит мне внезапно абсолютное "совместное одиночество", возвышая в то же время других до этого одиночества.

На этот раз нам хорошо дается то, что мы требовали: бытие, которое предполагает бытие другого в своем бытии. Однако мы не можем считать себя удовлетворенными. С самого начала теория Хайдеггера дает нам скорее указание на решение, которое надо найти, чем само это решение. Даже если бы мы безоговорочно допустили эту замену "бытия-с" "бытием-для", оно оставалось бы для нас простым утверждением без основания. Несомненно, мы встретим некоторые эмпирические состояния нашего бытия, в частности то, что немцы называют Stimmung, которое скорее показывает сосуществование сознаний, чем отношение противостояния. Но как раз сосуществование необходимо объяснить. Почему оно становится уникальным основанием нашего бытия, почему оно является существенным типом нашего отношения с другими, почему Хайдеггер полагает, что смог перейти от этой эмпирической и онтической констатации бытия-с к позиции сосуществования как онтологической структуре моего "бытия-в-мире"? И какой тип бытия имеет это сосуществование? В какой степени поддерживается отрицание, которое делает другого *другим* и которое конституирует его как несущественного? И если его ликвидировать полностью, не впадем ли мы в монизм? И если его нужно сохранить как существенную структуру отношения к другому, то какой модификации его следует подвергнуть, чтобы оно потеряло свойство *противостояния,* которое оно имело в бытии-для-другого, и чтобы оно приобрело это свойство солидаризующей

связи, которой оказывается сама структура бытия-с? И как мы сможем перейти отсюда к конкретному опыту другого в мире, когда я, например, вижу из своего окна прохожего, идущего по улице? Конечно, заманчиво понимать меня как выделившегося усилием своей свободы, посредством выбора своих уникальных возможностей на недифференцированном человеческом фоне, и, может быть, эта концепция содержит значительную часть истины. Но в этой форме, по крайней мере, она вызывает серьезные возражения.

С самого начала онтологическая точка зрения соединяется здесь с абстрактной точкой зрения кантовского субъекта. Сказать, что *определенная* человеческая реальность, даже если это *моя* человеческая реальность, "есть-с" через онтологическую структуру, — значит сказать, что она есть-с по природе, то есть в качестве существенной и универсальной. Даже если это утверждение было бы доказано, оно не позволило бы объяснить никакое конкретное *бытие-с;* иначе говоря, онтологическое сосуществование, которое обнаруживается как структура моего "бытия-в-мире", ни в коем случае не может служить основанием онтического бытия-с, как, например, сосуществование, которое появляется в моей дружбе с Пьером или в паре, которую я образую с Анни. В самом деле, нужно показать, что именно "бытие-с-Пьером" или "бытие-с-Анни" является конститутивной структурой моего конкретного бытия. Но это невозможно с точки зрения, которую отстаивает Хайдеггер. Другой в отношении "с", взятый в онтологическом плане, не может в действительности больше быть конкретно определяемым, как рассматриваемая непосредственно человеческая реальность, alter ego[1] которой он является; это абстрактный член и поэтому unselbstständig, который не имеет в себе никакой возможности стать *этим* другим, Пьером или Анни. Таким образом, отношение Mitsein не может ни в коем случае служить нам, чтобы разрешить психологическую и конкретную проблему признания другого. Существуют две несоединимые плоскости и две проблемы, которые требуют отдельных решений. Это один из аспектов трудности, скажут нам, которую испытывает Хайдеггер, чтобы перейти вообще из плоскости онтологической в плоскость онтическую, от "бытия-в-мире" вообще к моему отношению с *этим* отдельным орудием, от моего бытия-для-того-чтобы-умереть, которое делает из моей смерти самую существенную мою возможность, к *этой* "онтической" смерти, которую я буду иметь через встречу с таким или другим внешне существующим. Но эта трудность, по крайней мере, может быть скрытой во всех других случаях, поскольку, например, именно человеческая реальность производит то, что существует мир, где скрывается угроза смерти, касающаяся ее; более того, если мир есть, то, значит, он "смертелен" в том смысле, в котором говорят, что рана смертельна. Но невозможность перейти от одной плоскости в другую резко возникает, напротив, в случае проблемы другого. В самом деле, как раз, если в эк-статическом появлении своего бытия-в-мире человеческая реальность производит существование мира, то нельзя сказать тем не менее о его бытии-с, что оно вызывает появление другой человеческой реальности. Конечно, я яв-

---

[1] второе я, другое я *(лат.)*. — *Ред.*

ляюсь бытием, посредством которого "имеется" (es gibt) бытие. Не будут ли говорить, что я являюсь бытием, посредством которого "есть" другая человеческая реальность? Если под этим понимают, что я являюсь бытием, где *для меня* есть другая человеческая реальность, то это простой трюизм. Если хотят сказать, что я являюсь бытием, посредством которого *существуют* другие вообще, то впадают в солипсизм. В самом деле, эта человеческая реальность, "с которой" я являюсь, сама есть "в-мире-со-мной". Она есть свободное основание мира (как произошло это, если он был бы *моим?* Нельзя дедуцировать из бытия-с тождество миров, "в которых" находятся человеческие реальности), она является своими собственными возможностями. Она есть, следовательно, *для себя,* не ожидая, чтобы я делал существующим ее бытие в форме "есть". Таким образом, я могу конституировать мир как "смертельный", но не человеческую реальность как конкретное бытие, которое является своими собственными возможностями. Мое бытие-с, постигаемое, исходя из "моего" бытия, может быть рассматриваемо только как чистое требование, основанное в *моем* бытии, и оно не создает ни малейшего доказательства существования другого, не воздвигает никакого моста между мной и другим.

Более того, это онтологическое отношение между мной и абстрактным другим, вследствие самого факта, что оно определяет вообще мое отношение к другому, далеко от того, чтобы облегчить единичное и онтическое отношение меня к Пьеру, делает полностью невозможной всякую конкретную связь моего бытия к отдельному другому данному в моем опыте. В самом деле, если мое отношение с другим является априорным, оно исчерпывает всю возможность отношения с другим. Эмпирические и случайные отношения здесь не могут быть ни спецификациями, ни отдельными случаями; спецификация закона наличествует только при двух обстоятельствах: или закон выводится индуктивно из эмпирических и отдельных фактов, а здесь это не тот случай; или она является априорной и объединяет опыт, как кантовские понятия. Но в этом случае она как раз имеет значение только в рамках опыта; я нахожу в вещах только то, что я туда вложил. Итак, включение в отношение двух конкретных "бытия-в-мире" не может принадлежать к *моему* опыту; оно избегает, следовательно, сферы *бытия-с.* Но так как именно закон *конституирует* свою собственную сферу, он априори исключает всякий реальный факт, который не был бы конституирован им. Существование времени как априорной формы моей чувственности априори исключало бы всякую связь с ноуменальным временем, которое имело бы свойства бытия. Таким образом, существование онтологического и, следовательно, априорного "бытия-с" делает невозможной всякую онтическую связь с конкретной человеческой реальностью, которая появлялась бы *для-себя* как абсолютная трансцендентность. "Бытие-с", понимаемое как структура моего бытия, изолировала бы меня так же верно, как аргументы солипсизма. Именно хайдеггеровская *трансцендентность* оказывается понятием самообмана: она намеревается, конечно, преодолеть идеализм и достигает этого в той степени, в какой последний представляет субъективность в покое в самой себе, созерцаю-

щей свои собственные образы. Но таким образом превзойденный идеализм есть лишь побочная форма идеализма, вид эмпириокритического психологизма. Несомненно, хайдеггеровская человеческая реальность "существует вне себя". Но как раз это существование вне себя является определением из *себя* в доктрине Хайдеггера. Она не похожа ни на платоновский эк-стаз, в котором существование (ex-sistence) является действительно отчуждением, существованием у другого, ни на вйдение в Боге Мальбранша*, ни на нашу собственную концепцию эк-стаза и внутреннего отрицания. Хайдеггер не избежал идеализма; его бегство из себя, как априорная структура его бытия, изолирует его так же, как кантовская рефлексия об априорных условиях нашего опыта; в действительности, то, что находит человеческая реальность в недостижимой границе этого бегства из себя, есть все еще "себя" (soi); бегство из себя оказывается бегством к себе, и мир появляется как чистое расстояние от себя к себе. Было бы напрасным, следовательно, искать в "Sein und Zeit" одновременное преодоление всякого идеализма и реализма. А трудности, которые встречает вообще идеализм, когда речь идет о том, чтобы обосновать существование конкретных существ, подобных нам, которые избегают, как таковые, нашего опыта и не открываются в своей конституции нашему априори, снова возникают перед стремлением Хайдеггера вывести "человеческую реальность" из ее одиночества. Кажется, что это ему не удается сделать, так как он берет "из-себя" то как "из-себя-к-себе", а то как "из-себя-к-другому". Но второе взятое "из-себя", которое он тайком вводит в обход своих рассуждений, просто не совместимо с первым: внутри своих эк-стаз человеческая реальность остается в одиночестве. Как раз существование другого — и это будет здесь еще одна польза, которую мы извлечем из критического анализа хайдеггеровской доктрины, — имеет природу случайного и нередуцируемого факта. Другого *встречают*, его не конституируют. И если этот факт должен, однако, нам явиться с необходимостью, это не может быть той необходимостью, которая принадлежит "условиям возможности нашего опыта", или, если хотите, онтологической необходимостью; необходимость существования другого должна быть, если она существует, "случайной необходимостью", то есть самим типом *необходимости факта*, с которым навязывается cogito. Если другой может быть нам данным, то лишь через прямое восприятие, которое сохраняет при встрече свой характер фактичности, как само cogito сохраняет всю свою фактичность в моем мышлении, обладая, однако, аподиктичностью cogito, то есть его несомненностью.

Это пространное изложение доктрины не будет, однако, бесполезным, если оно позволит уточнить необходимые и достаточные условия, чтобы теория существования другого была бы приемлемой.

1) Подобная теория не должна давать нового *доказательства* существования другого, приводить лучший аргумент, чем другие, против солипсизма. В самом деле, если солипсизм должен быть отвергнут, это может быть только потому, что он невозможен, или, если хотите, поскольку никто не является подлинным солипсистом. Существование другого никогда не будет под сомнением, по крайней мере, сомневаются в другом только абстрактно и на словах, по тому же способу, как я могу

написать, даже не сумев подумать об этом, что "я сомневаюсь в моем собственном существовании". Одним словом, существование другого не должно быть *вероятностью*. В самом деле, вероятность может касаться только предметов, которые появляются в нашем опыте или новые следствия которых могут появиться в нашем опыте. Вероятность существует, только если подтверждение или опровержение оказываются здесь возможными в каждый момент. Если Другой является в принципе и в своем "Для-себя" вне моего опыта, вероятность его существования как *Другого себя* не может никогда быть ни подтвержденной, ни опровергнутой, она не может ни возрастать, ни понижаться и даже измеряться; она теряет, следовательно, свое бытие вероятности и становится чистым предположением романиста. Таким образом, г-н Лаланд* прекрасно заметил[1], что гипотеза о существовании живых существ на планете Марс будет оставаться чисто предположительной и без всякого "шанса" быть истинной или ложной, поскольку мы не располагаем инструментами или научными теориями, позволяющими нам обнаружить факты, подтверждающие или опровергающие эту гипотезу. Но структура другого в принципе такова, что никакой новый эксперимент не может никогда быть придуман, никакая новая теория не будет подтверждать или опровергать гипотезу его существования, никакой инструмент не будет открывать новые факты, побуждая меня к подтверждению или опровержению этой гипотезы. Если, стало быть, другой непосредственно не присутствует для меня и если его существование не является так же несомненным, как и мое, то всякое предположение о нем полностью лишено смысла. Но как раз я и не предполагаю существования другого: я его утверждаю. Следовательно, теория существования другого должна просто спросить меня в моем бытии, разъяснить и уточнить смысл этого утверждения и особенно, не изобретая доказательства, объяснить саму основу этой уверенности. Иначе говоря, Декарт *не доказал* свое существование. В действительности я всегда знал, что я существую, я никогда не прекращал практиковать Cogito. Подобно этому мои противостояния солипсизму, которые так же живы, как противостояния, которые могла бы вызвать попытка сомнения в Cogito, доказывают, что я всегда знал, что другой существует, что я всегда имел полное, хотя и неявное *понимание* его существования, что это "доонтологическое" понимание заключает знание более достоверное и более глубокое о природе другого и о его отношении бытия к моему бытию, чем все тоерии, которые сумели построить вне его. Если существование другого не является пустым предположением, чистым вымыслом, то значит есть нечто, как cogito, которое к нему относится. Именно это cogito нужно объяснить, показывая его структуры и определяя его значение и права.

2) Но, с другой стороны, неудача Гегеля нам показала, что единственным возможным исходным пунктом было картезианское Cogito. Оно одно нас поставило, впрочем, на почву этой необходимости факта, которая является и необходимостью существования другого. Таким образом, то, что мы называем, за отсутствием лучшего названия, Cogito

---

[1] "Les théories de l'induction et de l'expérimentation".

существования другого, совпадает с моим собственным Cogito. Необходимо, чтобы Cogito, неоднократно обсуждаемое, бросило меня за пределы себя к другому, как оно бросало меня за пределы себя к В-себе; при этом, не открывая мне мою априорную структуру, которая указывала бы на другого одинаково априорного, но открывая мне конкретное и несомненное присутствие *такого-то* или *такого-то* конкретного другого, как оно уже раскрывало мне мое существование, несравнимое, случайное, конкретное, но все же необходимое. Таким образом, именно в Для-себя нужно спрашивать о том, как отдавать себя Для-другого; в абсолютной имманентности нужно спрашивать о том, как отбрасывать себя в абсолютную трансцендентность; в глубине самого себя я должен найти не *основания верить* в другого, но самого другого, как не являющегося мною.

3) А то, что Cogito должно нам раскрыть, не есть объект-другой. Давно уже должны были подумать, что тот, кто говорит *объект,* говорит *вероятное.* Если другой оказывается объектом для меня, он отсылает меня к вероятности. Но вероятность единственно основывается на совпадении в бесконечности наших представлений. Другой, не являясь ни представлением, ни системой представлений, ни необходимым единством наших представлений, не может быть *вероятным;* он *с самого начала* не может быть объектом. Если, следовательно, он является *для нас,* то это не может быть ни в качестве конститутивного фактора нашего познания мира, ни в качестве конститутивного фактора нашего самопознания, но в силу того, что он "затрагивает" наше бытие, и не потому, что он априорно способствует его конституированию, а потому, что он его затрагивает "онтично" и конкретно в эмпирических обстоятельствах нашей фактичности.

4) Если речь идет о том, чтобы попытаться сделать, так сказать, для другого то, что пытался сделать Декарт для Бога этим необычным "доказательством посредством идеи совершенного", которая полностью вдохновлена интуицией трансцендентного, то это заставит нас отклонить для восприятия другого как другого определенный тип отрицания, который мы назвали внешним отрицанием. Другой должен появиться в Cogito *как не являющийся* мною. Это отрицание может пониматься двумя способами: или оно есть чистое внешнее отрицание и будет отделять другого от меня как одну субстанцию от другой, в этом случае всякое постижение другого по определению невозможно, или оно будет внутренним отрицанием, что означает синтетическую и активную связь двух членов, каждый из которых конституируется, отрицаясь другим. Это отрицательное отношение будет, однако, взаимным и двойным внутренним отношением. Это означает сначала, что множество "других" не может быть *набором* (collection), но *целостностью,* в этом смысле Гегель прав, поскольку каждый другой находит свое бытие в другом; но к тому же эта целостность такова, что в принципе для нас невозможно принять "точку зрения целого". В самом деле, мы видели, что никакое абстрактное понятие сознания не может выйти из сравнения моего бытия-для-себя-самого с моей объектностью для другого. Кроме того, эта целостность, как целостность Для-себя, является целостностью рас-

падающейся, так как существование-для-другого, будучи радикальным отрицанием другого, делает невозможным никакой целостный и объединяющий синтез "других".

Исходя из этих рассуждений мы приступим, со своей стороны, к проблеме Другого.

4. Взгляд

Эта женщина, которую я вижу идущей навстречу мне, этот человек, который переходит улицу, этот нищий, который, я слышу, поет у моего окна, являются для меня *объектами*, это несомненно. Таким образом, верно, по крайней мере, что одной из модальностей присутствия по отношению ко мне другого является *объектность*. Но мы видели, что если это отношение объектности является существенным отношением между другим и мной, то существование другого остается чисто предположительным. Итак, не только предположительно, но *вероятно*, что этот голос, который я слышу, является голосом человека, а не пением из фонографа; бесконечно *вероятно*, что прохожий, которого я вижу, — человек, а не усовершенствованный робот. Это означает, что мое восприятие другого как объекта, не выходя из рамок вероятности и по причине этой самой вероятности, отсылало меня в сущности к глубинному постижению другого, где другой не будет больше открываться мне как объект, но как "личное присутствие". Одним словом, чтобы другой являлся вероятным объектом, а не грезой об объекте, нужно, чтобы его объектность отсылала не к первоначальному одиночеству вне моей досягаемости, а к существенной связи, где другой обнаруживается иначе, чем посредством знания, которое я о нем имею. Классические теории имели основание считать, что всякий воспринимаемый человеческий организм *указывает* на что-то и что это, на что он указывает, является основой и гарантией его вероятности. Но их ошибка заключалась в вере, что эта отсылка указывает на отделенное существование, на сознание, которое находилось бы за воспринимаемыми его проявлениями, как кантовский ноумен находится позади Empfindung[1]. Существует это сознание или нет в отделенном состоянии, не к нему отсылает лицо, которое я вижу, это не оно является *истиной* вероятного объекта, воспринимаемого мной. Действительная отсылка к удвоенному появлению, в котором другой является присутствием для меня, дается, собственно говоря, вне познания, даже если последнее мыслится в неясной и невысказанной форме типа интуиции, короче говоря, к "бытию-в-паре-с-другим". Другими словами, обычно рассматривали проблему другого, как если бы первым отношением, через которое открывается другой, является объектность, то есть как если бы другой открывался вначале, прямо или косвенно, в нашем восприятии. Но так как это восприятие по самой своей природе *указывает* на иную вещь, чем оно само, и так как оно не может отсылать ни к бесконечному ряду явлений

---

[1] ощущение, восприятие (*нем.*). — *Ред.*

того же типа (как в идеализме происходит восприятие стола или стула), ни к изолированной сущности, в принципе расположенной вне моей досягаемости, его сущность должна быть такой, чтобы указывать на первое отношение между моим сознанием и сознанием другого, отношение, в котором другой должен быть дан мне прямо как субъект, хотя в связи со мной, и которое является существенным отношением, типа моего бытия-для-другого.

Во всяком случае здесь не может идти речь о том, чтобы ссылаться на некоторый мистический или невыразимый опыт. Именно в повседневной реальности является нам другой, и его вероятность относится к повседневной реальности. Таким образом, проблема уточняется: существует ли в повседневной реальности первоначальное отношение к другому, которое может быть постоянно рассматриваемо и которое, следовательно, может открыться мне без всякой ссылки на религиозное или мистическое непознаваемое? Чтобы его знать, нужно более четко опросить это банальное явление другого в поле моего восприятия; поскольку именно *оно* касается этого существенного отношения, оно должно быть способно открыть, по крайней мере посредством реальности, которая имеется в виду, отношение, которого оно касается.

Я нахожусь в общественном саду. Недалеко от меня лужайка и вдоль этой лужайки — стулья. Человек идет около стульев. Я вижу этого человека, я постигаю его сразу как объект и как человека. Что это значит? Что я хочу сказать, когда утверждаю об этом объекте, что *он человек?*

Если бы я должен был думать, что он не что иное, как кукла, я применял бы к нему категории, которые служат мне обычно для группировки пространственно-временных "вещей". То есть я его постигал бы как являющегося "возле" стульев, в 2 м 20 см от лужайки, оказывающего определенное давление на почву и т. д. Его отношение с другими объектами были бы типа чисто аддитивного; это означает, что я мог бы вызвать его исчезновение, без того чтобы отношения других объектов между собой были заметно изменены. Одним словом, никакое новое отношение не появилось бы *через него* между этими вещами моего универсума; сгруппированные и синтезированные *с моей стороны* в инструментальные комплексы они распались бы *с его стороны* в многообразия индифферентных отношений. Воспринимать его, *напротив*, как *человека* — значит постигнуть не аддитивное отношение стульев к нему, а констатировать организацию *без расстояния* вещей моего универсума вокруг этого привилегированного объекта. Конечно, лужайка остается в 2 м 20 см от него, но она также связана с ним *как лужайка* в отношении, которое трансцендирует расстояние и одновременно содержит его. Вместо того чтобы две границы расстояния оказывались бы индифферентными, взаимозаменяемыми, в отношении взаимности, расстояние *развертывается, начиная* с человека, которого я вижу, и *до* лужайки как синтетическое появление однозначного отношения. Речь идет об отношении *без частей*, данном сразу, внутри которого развертывается пространственность, не являющаяся *моей* пространственностью, так как вместо группирования объектов *во мне* происходит ориентация, которая *избегает меня*. Конечно, это отношение без расстояния и без частей нисколько

не является первоначальным отношением другого ко мне, которое я ищу; вначале оно касается только человека и вещей мира. Потом оно является еще объектом познания; я его выражу, например, говоря, что этот человек *видит* лужайку или что он собирается, несмотря на запрещающую табличку, идти по газону и т. п. Наконец, оно сохраняет чистый характер вероятности; сначала *вероятно,* что этот объект является человеком; затем, даже если достоверно, что он им является, остается только вероятным, что он *видит* лужайку в тот момент, в который я его воспринимаю; он может размышлять о некотором предприятии, четко не осознавая, что его окружает, он может быть слеп и т. д. Однако это новое отношение человека-объекта к объекту-лужайке имеет особый характер: оно мне дается сразу целиком, поскольку находится здесь, в мире, как объект, который я могу знать (в самом деле, я выражаю объективное отношение, говоря: Пьер взглянул на свои часы, Жанна посмотрела в окно и т. д.), и сразу же оно ускользает полностью от меня; в той степени, в какой человек-объект является существенным членом этого отношения, в какой оно *идет к нему,* оно ускользает от меня, я не могу поставить себя в центр; расстояние, которое развертывается между лужайкой и человеком посредством синтетического появления этого первого отношения, является отрицанием расстояния, которое установил я как чистый тип внешнего отрицания между этими двумя объектами. Оно появляется как чистая *дезинтеграция* отношений, которую я воспринимаю между объектами моего универсума. И эту дезинтеграцию как раз реализую не я; она для меня появляется как отношение, которое я намечаю впустую посредством расстояний, первоначально установленных мной между вещами. Это — как задний фон вещей, он в принципе ускользает от меня и *придается* им извне. Таким образом, появление среди объектов *моего* универсума элемента дезинтеграции этого универсума я и называю появлением *определенного* человека в моем универсуме. Другой с самого начала является постоянным бегством вещей к границе, которую я постигаю сразу как объект на определенном расстоянии от меня, объект, ускользающий от меня, поскольку он развертывает вокруг себя свои собственные расстояния. Но эта дезинтеграция распространяется постепенно; если между лужайкой и другим существуют отношение без расстояния и создатель расстояния, то необходимо существует отношение между другим и статуей, находящейся на своей тумбе *в середине* лужайки, между другим и большими каштанами, которые стоят по сторонам аллеи; пространство целиком группируется вокруг другого, и это пространство создается вместе *с моим пространством;* эта перегруппировка, при которой я присутствую и которая от меня ускользает, всех объектов, населяющих мой универсум. Она не заканчивается здесь; газон является определенной вещью; именно *этот* зеленый газон существует для другого; в этом смысле само качество объекта, его глубокая и сырая зелень находится в прямом отношении с этим человеком; эта зелень обращает к другому лицо, которое от меня ускользает. Я постигаю *отнсшение* зеленого к другому как отношение объективное, но я не могу постигнуть зеленое *как* оно является другому. Таким образом, внезапно является объект, который похитил у меня

мир. Все находится на месте, все существует всегда для меня, но все подвержено невидимому и фиксированному бегству к новому объекту. Появление другого в мире соответствует, следовательно, фиксированному перемещению всего универсума, смещению центра мира, подрывающему снизу централизацию, которую я в то же самое время провожу.

Но *другой* еще является *для меня* объектом. Он принадлежит к *моим расстояниям,* человек находится там, в двадцати шагах от меня, он повернулся *ко мне* спиной. Как таковой он снова в двух метрах двадцати сантиметрах от лужайки, в шести метрах от статуи; посредством этого дезинтеграция моего универсума содержится в границах того же самого универсума; речь не идет о бегстве мира к ничто или за его пределы. Но скорее всего, кажется, что он пронизывается опустошающей дырой в середине своего бытия и что он постоянно течет в эту дыру. Универсум, течение и опустошающая дыра снова восстанавливаются, постигаются и закрепляются в объект; все это находится там *для меня* как частичная структура мира, хотя бы речь шла, в действительности, о полной дезинтеграции универсума. Однако часто мне позволено сдерживать эти дезинтеграции в более узких рамках; вот, например, человек, который читает, прогуливаясь. Дезинтеграция универсума, которую он представляет, чисто потенциальная; у него есть уши, которые совсем ничего не слышат, глаза, которые ничего не видят, кроме книги. Между его книгой и им я постигаю неотрицаемое отношение без расстояния — того же типа отношение, которое связывало только что гуляющего по газону. Но на этот раз форма закрывается в самой себе; я могу постигнуть весь объект. В середине мира, могу я сказать, "читающий" человек, как я скажу "холодный камень", "мелкий дождь"; я постигаю законченную Gestalt, форму, существенное качество которой составляет *чтение,* в остальном она слепа и глуха, позволяет себя познать и воспринять как простую пространственно-временную вещь и, кажется, находится с остальным миром в чисто внешнем отношении индифферентности. Просто само качество "читающий человек" как отношение человека к книге является небольшой особой трещиной моего универсума; внутри этой плотной и видимой формы осуществляется особое опустошение, она является плотной только по видимости; ее собственный смысл в том, чтобы быть в середине моего универсума, в десяти шагах от меня, внутри этой плотности строго локализованным и ограниченным бегством.

Однако все это нисколько не заставляет нас покинуть почву, на которой другой есть *объект.* Мы имеем дело всего-навсего с типом особой объективности, довольно близкой той, которую Гуссерль обозначает словом *отсутствие,* не отмечая все же, что другой определяется не как отсутствие сознания по отношению к телу, которое я вижу, но через отсутствие мира, который я воспринимаю внутри самого восприятия этого мира. Другой является в этой плоскости объектом мира, который определяется через мир. Но это отношение бегства и отсутствия мира относительно меня является только вероятным. Если именно оно определяет объективность другого, то к какому первоначальному присутствию другого относится оно? Мы можем сейчас ответить: если другой-объект определяется в связи с миром как объект, который *видит*

то, что вижу я, то моя существенная связь с другим-субъектом должна приводиться к моей постоянной возможности *быть увиденным* другим. Как раз в открытии моего бытия-объекта для другого и через него я должен уметь постигать присутствие его бытия-субъекта. Ибо так же, как другой является для меня-субъекта вероятным объектом, я могу открыть себя на пути к тому, чтобы стать вероятным объектом только для определенного субъекта. Это открытие не может следовать из того факта, что *мой* универсум является объектом для другого-объекта, как если бы взгляд другого, проблуждав по лужайке и по окружающим объектам, следуя определенному пути, останавливается на мне. Я отмечал, что я не могу быть объектом для объекта; необходимо радикальное превращение другого, которое увело бы его от объективности. Я не могу, следовательно, рассматривать взгляд, который на меня бросает другой, как одно из возможных проявлений его объективного бытия; другой не может на *меня* смотреть, как он смотрит на газон. Однако моя объективность не может вытекать *для меня* из объективности мира, поскольку я являюсь тем, посредством которого *есть* мир, то есть тем, который в принципе не может быть объектом для самого себя. Таким образом, это отношение, которое я называю "быть-увиденным-другим", далекое от того, чтобы быть одним из отношений среди других, обозначаемых словом *человек*, представляет нередуцируемый факт, который нельзя вывести ни из сущности другого-объекта, ни из моего бытия-субъекта. Напротив, если понятие другого-объекта должно иметь смысл, оно может его сохранить только из превращения и вырождения этого первоначального отношения. Одним словом, то, к чему относится мое восприятие другого в мире (как *являющегося, вероятно,* человеком), и есть моя постоянная возможность *быть-увиденным-им,* то есть постоянная возможность для субъекта, который меня видит, замениться объектом, увиденным мной. "Быть-увиденным-другим" является *истиной* "видеть-другого". Таким образом, понятие другого ни в коем случае не может иметь в виду одинокое и внемирское сознание, которое я не могу даже мыслить; человек определяется отношением к миру и ко мне самому; он есть тот объект мира, который определяет внутреннее истечение универсума, внутреннее кровоизлияние. Он является субъектом, который открывается мне в этом бегстве самого меня к объективации. Но первоначальное отношение меня к другому не является только отсутствующей истиной, которая имеется в виду при конкретном присутствии объекта в моем универсуме; она является также конкретным и повседневным отношением, которое я испытываю в любой момент; в любой момент другой *смотрит на меня;* следовательно, нам легко провести на конкретных примерах описание этой существенной связи, которая должна создать основу для всякой теории другого; если другой в принципе есть *тот, кто на меня смотрит,* мы должны уметь разъяснить смысл взгляда другого.

Всякий взгляд, направленный на меня, обнаруживается в связи с появлением чувственной формы в нашем перцептивном поле, но в противоположность тому, что можно было бы думать, он не связан ни с какой определенной формой. Конечно, то, что *чаще всего* обнаруживает взгляд, так это направленность двух глазных яблок на меня. Но он хорошо

обнаруживается также в шорохе ветвей, в шуме шагов, следующем за тишиной, в приоткрывании ставни, в легком движении занавески. Во время атаки люди, которые ползут в кустах, постигают *взгляд, которого нужно избежать*, не пару глаз, но всю белую ферму, выделяющуюся на фоне неба на вершине холма. Само собой разумеется, что конституируемый таким образом объект обнаруживает взгляд еще только как вероятный. Лишь вероятно, что позади кустов, которые только что шевелились, кто-то спрятан и следит за мной. Но эта вероятность не должна сейчас нас задерживать, мы еще к этому вернемся; вначале важно определить взгляд сам по себе. Итак, кусты, ферма не являются взглядом; они представляют только *глаз*, так как глаз не постигается вначале как чувственный орган зрения, но как опора для взгляда. Следовательно, они никогда не указывают на телесные глаза наблюдателя, скрывающегося за занавеской, за окном фермы; сами по себе они являются уже глазами. С другой стороны, взгляд не является ни качеством среди других качеств объекта, который функционирует как глаз, ни целостной формой этого объекта, ни "мирским" отношением, которое устанавливается между этим объектом и мной. Совсем наоборот; не воспринимая взгляд *на* объектах, которые его обнаруживают, мое восприятие взгляда, обращенного ко мне, появляется на фоне устранения глаз, которые "рассматривают меня": если я воспринимаю взгляд, я перестаю воспринимать глаза; они находятся там, они остаются в поле моего восприятия, как чистые *представления*, но я не использую их, они нейтрализованы, находятся вне игры; они не являются больше предметом тезиса; они пребывают в состоянии "выключенности" ("mise hors circuit"), в котором находится мир для сознания, подвергшийся феноменологической редукции, предписанной Гуссерлем. Что касается глаз, которые вас рассматривают, то вы не сможете увидеть их прекрасными или безобразными, различить их цвет. Взгляд другого скрывает его глаза; кажется, что он шествует *перед ними*. Эта иллюзия проистекает оттого, что глаза как объекты моего восприятия остаются на точном расстоянии, которое развертывается от меня к ним (одним словом, я присутствую в глазах без расстояния, но они находятся на расстоянии от места, где я "нахожусь"), тогда как взгляд сразу находится во мне без расстояния и в то же время держит меня на расстоянии, то есть его непосредственное присутствие по отношению ко мне развертывает расстояние, которое удаляет меня от него. Я не могу, стало быть, направить свое внимание на взгляд без того, чтобы тут же мое восприятие исчезло и перешло на задний план. Здесь происходит нечто аналогичное тому, что я пытался показать в другом месте в связи с темой воображаемого[1]; мы не можем, говорил я тогда, воспринимать и воображать одновременно, нужно, чтобы было или то, или другое. Я охотно скажу здесь: мы не можем воспринимать мир и постигать в то же время взгляд, фиксированный на нас; нужно, чтобы было одно или другое. Как раз воспринимать — значит *смотреть*, а постигать взгляд — не значит воспринимать его как объект в мире (разве что этот взгляд не направлен на нас), это значит иметь сознание того, *что являешься рассматрива-*

---

[1] "L'imaginaire". N. R. F., 1939.

емым. Взгляд, который показывают *глаза*, какой бы природы они ни были, есть чистая отсылка ко мне. То, что я постигаю непосредственно, когда я слышу треск ветвей позади себя, не означает, что *кто-то есть*; это значит, что я уязвим, что я имею тело, которое может быть ранено, что я занимаю место и ни в коем случае не могу избежать пространства, в котором я беззащитен, короче говоря, я *рассматриваюсь*. Таким образом, взгляд с самого начала является посредником, который отсылает меня ко мне же. Какова природа этого посредника? Что значит для меня: быть рассматриваемым?

Вообразим, что я пришел сюда из ревности, из любопытства, из порочности, чтобы подслушивать за дверью и смотреть в замочную скважину. Я нахожусь один и на уровне нететического (неполагаемого) сознания себя. Это означает прежде всего, что не существует *я*, которое поселилось бы в моем сознании. Следовательно, не существует ничего, чему я мог бы сообщить о моих действиях, чтобы их квалифицировать. Они совсем не *известны*, но я *ими являюсь*, и поэтому они несут в себе свое полное оправдание. Я — чистое сознание вещей, и вещи, взятые в круге моей самости, дают мне свои потенциальности как ответ моего нететического сознания моих собственных возможностей. Это значит, что за этой дверью предлагается зрелище в качестве "рассматриваемого", беседа — в качестве "слышимой". Дверь, замок сразу оказываются инструментами и препятствиями, они представляются как "образ действия с предосторожностью"; замок дается для того, "чтобы рассмотреть близко и немного со стороны", и т. д. С этого момента "я делаю то, что я должен делать"; никакое трансцендентное рассмотрение не будет придавать моим действиям свойства *данных*, о которых можно высказать суждение; мое сознание прикреплено к моим действиям, оно *является* моими действиями; последние руководствуются только целями, которых нужно достичь, и инструментами, которые необходимо использовать. Моя позиция, например, не имеет никакого "вне"; она является чистой постановкой в отношении инструмента (замочная скважина) с целью, которой нужно достигнуть (зрелище, которое нужно увидеть), чистым способом потеряться в мире, впитаться вещами, как промокательная бумага чернилами, чтобы инструментальный-комплекс, ориентированный к цели, синтетически выделился на фоне мира. Порядок оказывается обратным причинному порядку: именно цель, которую нужно достигнуть, организует все моменты, которые ей предшествуют; цель оправдывает средства, средства не существуют для самих себя и вне цели. Совокупность, однако, существует только по отношению к свободному проекту моих возможностей; именно ревность как возможность, которой я *являюсь*, организует этот инструментальный комплекс, трансцендируя его к себе. Но я *являюсь* этой ревностью, я не знаю ее. Только мирской инструментальный комплекс смог бы дать мне знание о ней, если бы я его созерцал, вместо того чтобы осуществлять. Именно эту совокупность в мире с ее двойной и обратной детерминацией (зрелище, которое нужно *увидеть* за дверью, только поскольку я ревнив, но моя ревность является ничем, кроме простого объективного факта, что *существует зрелище, которое нужно увидеть* за дверью) мы будем называть *ситуацией*. Эта ситуация отражает мне одновременно мою фактичность

и мою свободу; в случае определенной объективной структуры мира, который меня окружает, она посылает мне мою свободу в форме задач, которые нужно свободно осуществить; здесь нет никакого принуждения, поскольку моя свобода подтачивает мои возможности и коррелятивно указываются и только предлагаются потенциальности мира. Более того, я не могу, в самом деле, определиться как находящийся в ситуации; вначале потому, что я не имею полагающего сознания себя; затем потому, что я есть свое собственное ничто. В этом смысле (и поскольку я есть то, чем я не являюсь, и не есть то, чем являюсь) я не могу даже определить себя как *находящегося* на пути к подслушиванию у дверей, я избегаю этого предварительного определения самого себя всей своей трансцендентностью; именно здесь, как мы это видели, источник самообмана; таким образом, не только я не могу *знать* себя, но само бытие мое ускользает от меня (хотя я *являюсь* самим этим ускользанием от своего бытия) и я есть полное ничто; нет ничего *здесь,* кроме чистого ничто, окружающего определенную объективную совокупность и выделяющего ее в мире, но эта совокупность есть реальная система, расположение средств для цели.

Но вдруг я услышал шаги в коридоре, кто-то посмотрел на меня. Что это значит? Это значит, что я внезапно затронут в своем бытии и что существенные изменения появляются в моей структуре, изменения, которые я могу постигнуть и концептуально фиксировать рефлексивным cogito.

Итак, вначале я существую как *я* для своего нерефлексивного сознания. Как раз это мое вторжение чаще всего описывали: говорили *я* вижу *себя,* поскольку видят меня. Эта форма не совсем точна. Но исследуем точнее: поскольку мы рассматривали для-себя в его одиночестве, мы могли утверждать, что нерефлексивное сознание не может содержать я: я дается как объект только для рефлексивного сознания. Но вот я начинает преследовать нерефлексивное сознание. Итак, нерефлексивное сознание является сознанием мира. Я существует, следовательно, для него на уровне объектов мира; теперь это роль, которая свойственна только рефлексивному сознанию: процесс представления (presentification) я принадлежит нерефлексивному сознанию. Только рефлексивное сознание имеет объектом я непосредственно. Нерефлексивное сознание не постигает *личность* непосредственно и в качестве *своего* объекта; личность представлена сознанию, *поскольку она есть объект для другого.* Это значит, что я имею сразу сознание о себе, поскольку я себя избегаю, не потому, что я являюсь основанием своего собственного ничто, но поскольку я имею свое основание вне себя. Я являюсь для себя только как чистая отсылка к другому. Тем не менее нельзя понимать здесь так, что объектом является другой и что *Эго,* представленное моему сознанию, есть вторичная структура или значение другого-объекта; другой, как мы это показали, здесь не является объектом и не может им быть, в противном случае я тут же прекратил бы быть объектом-для-другого и исчез. Следовательно, я не имею в виду ни другого в качестве объекта, ни свое Эго в качестве объекта для себя самого; я не могу даже направить пустую интенцию к этому *Эго* как к объекту, в настоящее время для меня недосягаемому; в самом деле, оно отделено от меня посредством ничто,

которое я не могу заполнить, потому что я его постигаю, *как оно не является для меня,* и поскольку оно в принципе существует для *другого;* следовательно, я совсем не имею в виду, как оно могло бы быть данным мне однажды; напротив, оно избегает меня в принципе и никогда мне не будет принадлежать. Однако я *им являюсь,* я не отталкиваю его как чуждый образ, но оно присутствует во мне как я, которым я *являюсь,* не *зная* его, ибо в стыде (в других случаях — в гордости) я его открываю. Как раз стыд или гордость открывают мне взгляд другого и самого меня на краю этого взгляда, заставляют меня *переживать,* не *познавать* рассматриваемую ситуацию. Итак, стыд, как мы это отметили в начале настоящей главы, является стыдом перед *собой,* он является *признанием* того, что я *есть* тот объект, на который смотрит другой и судит его. Я могу иметь стыд только перед моей свободой, поскольку она ускользает от меня, чтобы стать *данным* объектом. Таким образом, первоначально связь моего нерефлексивного сознания с моим рассматриваемым-*Эго* есть связь не познания, а бытия. Я нахожусь по другую сторону всякого познания, которое я могу иметь; это — я, которое познает другой. И это — я в мире, который другой отчуждал от меня, ибо взгляд другого охватывает мое бытие и соответственно стены, дверь, замочную скважину; все те вещи-инструменты, в середине которых нахожусь я, поворачивают лицо к другому, которое в принципе избегает меня. Таким образом, я являюсь своим *Эго* для другого в середине мира, который течет к другому. Но только что мы могли назвать внутренним кровотечением поток *моего* мира к другому-объекту; в действительности, кровотечение было приостановлено и локализовано самим фактом, что я фиксировал в объект *моего мира* этого другого, к которому кровоточил этот мир; таким образом, ни одной капли крови не было потеряно, все было восстановлено, оцеплено, локализовано, хотя и в бытии, в которое я не могу проникнуть. Тут, напротив, бегство является безграничным, оно теряется во внешнем, мир течет за свои пределы, и я вытекаю из себя; взгляд другого заставляет меня быть по ту сторону моего бытия в этом мире, в середине мира, который оказывается сразу *этим миром* и по ту сторону этого мира. В какого рода отношение могу я вступить с этим бытием, которым я являюсь и которое мне открывает стыд?

В первую очередь в отношение бытия. Я *являюсь* этим бытием. Ни одного мгновения я не думаю его отрицать; мой стыд есть признание. Я мог бы позже использовать самообман, чтобы скрыть это бытие для себя; но самообман также является признанием, поскольку он выступает усилием, направленным на то, чтобы избежать бытия, которым я являюсь. Но я есть это бытие ни по способу "иметь в бытии", ни по способу "было"; я не основываю его в своем бытии; я не могу его произвести непосредственно, но оно не является также опосредованным, строгим следствием моих действий, как, например, моя тень на земле, мое отражение в зеркале колеблются в соответствии с жестами, которые я произвожу. Это бытие, которым я являюсь, сохраняет некоторую неопределенность и непредсказуемость. Эти новые характеристики вытекают не только из того, что я не могу *знать* другого, они вытекают также и особенно из того, что другой свободен или, чтобы быть точным,

переставив понятия, можно сказать, что свобода другого открывается мне посредством тревожащей неопределенности бытия, которым я являюсь для него. Таким образом, это бытие не является моей возможностью, оно не всегда стоит под вопросом внутри моей свободы; напротив, оно оказывается границей моей свободы, его "изнанка", подоплека в том смысле, в котором говорят о "подоплеке дел", дается мне как груз, который я ношу, никогда не имея возможности повернуться к нему, чтобы его познать, даже не имея возможности чувствовать его вес; если оно сравнимо с моей тенью, то именно на тени будут проектироваться деформации, которые проистекают из движущейся и непредвиденной материи и которые никакая расчетная таблица не сможет вычислить. И, однако, речь идет *о моем* бытии, а не об образе моего бытия. Речь идет о моем бытии, таком, каким оно описывается в свободе другого и через эту свободу. Все происходит так, как если бы я имел измерение бытия, от которого я был бы отделен радикальным ничто; и это ничто есть свобода другого; другой должен произвести мое бытие-для-него, поскольку он имеет в бытии свое бытие; следовательно, каждое из моих свободных действий включает меня в новую среду, где сама материя моего бытия является непредвидимой свободой другого. Однако посредством моего стыда я требую, как мою, эту свободу другого; я утверждаю глубокое единство сознаний, не эту гармонию монад, которую часто принимали за гарантию объективности, но единство бытия, поскольку я принимаю и хочу, чтобы другие мне придавали бытие, которое я признавал бы.

Стыд открывает мне, что я *есть* это бытие. Не по способу *было* или "иметь в бытии", но *в-себе*. Единственно, что я не могу реализовать мое "расположенное-бытие"; можно сказать, самое большее, что я им одновременно являюсь и не являюсь. Чтобы я был тем, чем я являюсь, достаточно, чтобы другой смотрел на меня. Не для меня, конечно; я никогда не достигну того, чтобы реализовать это расположенное-бытие, которое я постигаю во взгляде другого; я буду оставаться всегда сознанием, но для другого. Не раз ничтожащий отход для-себя затвердевает, не раз в-себе преобразуется в для-себя. Но и не раз эта метаморфоза производится *на расстоянии;* для другого *я являюсь расположенным,* как эта чернильница *расположена* на столе; для другого я *наклонен* к замочной скважине, как это дерево *склоняется* ветром. Таким образом, я лишился для другого своей трансцендентности. В самом деле, как раз для того, кто делается свидетелем, то есть определяется как *не являющийся* этой трансцендентностью, она становится чисто констатируемой трансцендентностью, данной-трансцендентностью, то есть она приобретает природу единственного факта, что *другой* не посредством какой-либо деформации или преломления, которое он осуществлял бы посредством своих категорий, но своим бытием придает ей внешность. Если есть другой, каким бы он ни был, где бы он ни был, какими бы ни были его отношения со мной, даже если бы он действовал на меня только одним своим появлением, то я уже приобретаю внешность, я имею *натуральный вид;* мое первоначальное падение — это существование другого; и стыд, как и гордость, является восприятием самого себя как природного, хотя сама эта природа ускользает от меня

и как таковая непознаваема. Это не то чтобы я чувствовал себя потерявшим свою свободу и ставшим *вещью*, но свобода находится там, вне переживаемой мною свободы, как данный атрибут того бытия, которым я являюсь для другого. Я постигаю взгляд другого в самой глубине моего *действия*, как затвердевание и отчуждение моих собственных возможностей. В страхе, в тревожном или благородном ожидании я чувствую, как эти возможности, которыми на самом деле я *являюсь* и которые являются условием моей трансцендентности, даются в другом месте другому, чтобы быть трансцендированными, в свою очередь, его собственными возможностями. Другой, как взгляд, является только этим — моей трансцендированной трансцендентностью. Несомненно, я *являюсь* всегда своими возможностями по способу нететического сознания этих возможностей; но в то же время взгляд отчуждает их от меня; до этого я постигал бы тетически эти возможности на мире и в мире посредством потенциальности орудий; темный угол в коридоре дает мне возможность спрятаться — как простое потенциальное качество его полумрака, как приглашение его темноты; это качество, или инструментальность, объекта принадлежит только ему одному и дается как идеальное и объективное свойство, обозначающее его реальную принадлежность к этому комплексу, который мы назвали *ситуацией*. Но со взглядом другого новая организация комплексов начинает отпечатываться в первой. В самом деле, постигнуть меня как видимого —, значит постигнуть меня как видимого *в мире* и исходя из мира. Взгляд не выделяет меня в универсуме; он ищет меня внутри моей ситуации и постигает меня только в отношениях неотделимости от орудий; если я рассматриваюсь как сидящий, я должен быть рассматриваем как "сидящий-на-стуле", если я постигаюсь как склоненный, значит "склоненный-к-замочной скважине" и т. д. Но одновременно мое отчуждение, являющееся *рассматриваемым-бытием*, предполагает отчуждение мира, который я организую. Я рассматриваюсь как сидящий на этом стуле, поскольку я его совсем не вижу, поскольку невозможно, чтобы я его видел, так как он ускользает от меня, чтобы организоваться с другими отношениями и другими расстояниями, среди других объектов, которые также имеют для меня скрытое лицо, в новый комплекс, по-другому ориентированный. Таким образом, я, будучи своими возможностями, есть то, чем не являюсь, и не есть то, чем являюсь, *оказываюсь* кем-то. И то, чем я являюсь, от меня ускользает в принципе, я им являюсь *в середине мира*, поскольку он от меня ускользает. Поэтому мое отношение к объекту или потенциальности объекта распадается под взглядом другого и является для меня в мире в качестве моей возможности использовать объект, поскольку эта возможность избегает меня в принципе, то есть поскольку она переводится другим к своим собственным возможностям. Например, потенциальность темного угла становится данной мне возможностью спрятаться в нем от одного того факта, что другой[1] может перевести ее к своей возможности осветить угол своим карманным фонариком. Она находится здесь, эта возможность, я ее

[1] Во французском тексте стоит l'auteur — автор, виновник, вместо l'autre — другой, что, видимо, опечатка. — *Ред.*

постигаю, но как отсутствующую, как *в другом*, посредством моей тревоги и моего решения отказаться от этого укрытия как *"недостаточно надежного"*. Следовательно, мои возможности представлены моему нерефлексивному сознанию, поскольку другой *за мной следит*. Если я вижу его позу, готовую ко всему, — его рука в кармане, где у него оружие, его палец на электрическом звонке и готов поднять тревогу "при малейшем движении с моей стороны", — то я узнаю свои возможности извне и через него в то же самое время, как я ими *являюсь*, почти так, как узнают объективно свою мысль через язык, в то время когда ее мыслят, *чтобы* воплотить в языке. Эту склонность убежать, которая доминирует во мне, влечет меня и которой я *являюсь*, я читаю в наблюдающем взгляде, и через этот другой взгляд — оружие направлено на меня. Другой научил меня ей, поскольку он ее предусмотрел и тем уже предотвратил. Он научил меня, поскольку он ее перевел и разоружил. Но я не постигаю этот перевод, я постигаю просто смерть моей возможности. Смерть неуловима, так как моя возможность спрятаться остается еще *моей* возможностью; поскольку я ею *являюсь*, она живет всегда, и темный угол не перестает мне делать знак, посылает мне свою потенциальность. Но если инструментальность определяется как факт "иметь возможность быть переведенным к...", тогда сама моя возможность становится инструментальностью. Моя возможность спрятаться в углу становится тем, что другой может перевести в свою возможность раскрыть меня, идентифицировать, задержать. *Для другого* она сразу является препятствием и средством, как все орудия. Препятствием, так как она обяжет его к определенным новым действиям (приблизиться ко мне, зажечь карманный фонарик). Средством, так как раз открытый в этом тупике, я "пойман". Иначе говоря, всякое действие, проведенное против другого, может быть в принципе для другого инструментом, который будет ему служить против меня. И как раз я постигаю другого не в ясном видении того, что он может сделать из моего действия, но в страхе, который *видит* все мои возможности как двойственные. Другой есть скрытая смерть моих возможностей, поскольку я видел эту смерть как скрытую в середине мира. Связь моей возможности с орудием больше не является связью двух орудий, которые расположены внешне один с другим в виду цели, которая избегает меня. Именно *сразу* мрак темного угла и моя возможность спрятаться в нем переводятся другим, когда, перед тем как я смог бы сделать движение, чтобы скрыться там, он освещает угол своей лампочкой. Таким образом, в быстром толчке, который действует на меня, когда я постигаю взгляд другого, внезапно открывается то, что я вижу неуловимое отчуждение всех моих возможностей, которые расположены вдалеке от меня в середине мира вместе с его объектами.

Отсюда вытекают два важных следствия. Первое — это то, что моя возможность становится вне меня *вероятностью*. Поскольку другой ее постигает как подтачиваемую свободой, которой он не является, свидетелем которой делается и рассчитывает ее следствия, она оказывается чистой неопределенностью в комплекте возможностей, и как раз я ею становлюсь. Только позже, когда мы находимся в непосредственной связи с другими, через язык постепенно узнаем то, что он думает о нас,

он сможет нас сразу очаровать и запугать: "Я уверяю тебя, что я это сделаю!" — "Это, конечно, возможно. Ты мне говоришь это, я хочу тебе верить; возможно, в самом деле, что ты это сделал бы". Сам смысл этого диалога предполагает, что другой первоначально размещен перед моей свободой как перед данным свойством неопределенности и перед моими возможностями как перед моими вероятностями. Именно первоначально я чувствую себя находящимся там, *для другого,* и этот проект-призрак моего бытия проникает внутрь меня самого, так как через стыд, досаду, страх я не прекращаю брать на себя его как такового. Брать на себя вслепую, поскольку я *не знаю* то, что беру на себя. Я просто этим *являюсь.*

С другой стороны, совокупность "орудие-возможность меня самого напротив орудия" является для меня как переведенная и организованная в мир другим. Со взглядом другого "ситуация" ускользает от меня или, используя обычное выражение, которое хорошо передает нашу мысль, можно сказать: *я не являюсь больше хозяином ситуации.* Точнее, я остаюсь ее хозяином, но она имеет реальное измерение, через которое она от меня ускользает, через которое непредвиденные изменения делают ее *существующей* по-другому, которой она не являлась для меня. Конечно, может случиться, что в строгом одиночестве я совершил бы действие, последствия которого были бы прямо противоположными моим предположениям и желаниям. Я беру осторожно дощечку, чтобы придвинуть к себе эту хрупкую вазу. Но это движение приводит к опрокидыванию бронзовой статуэтки, которая разбивает вазу на множество кусочков. Только здесь нет ничего, что я не мог бы предвидеть, если бы я был бы более внимателен, если бы я увидел расположение объектов и т. д.; *ничего, что ускользало бы от меня в принципе.* Напротив, появление другого обнаруживает в ситуации аспект, которого я не хотел, хозяином которого я не являюсь и который ускользает от меня в принципе, поскольку он есть *для другого.* Именно это Жид удачно назвал "участием дьявола". Это — непредвидимая *оборотная сторона* и тем не менее реальная. Именно эту непредвидимость Кафка стремится мастерски описать в "Процессе" и "Замке"; в определенном смысле все то, что делают К. и землемер составляет их собственность, и, поскольку они действуют на мир, результаты строго соответствуют их предвидениям; это успешные действия. Но в то же самое время *истина* этих действий постоянно ускользает от них; они в принципе имеют смысл, который является их *истинным смыслом* и который ни К., ни землемер не будут знать никогда. Несомненно, Кафка хочет достичь здесь трансцендентности божественного; именно для божества человеческое действие конституируется в истину. Но Бог здесь является только понятием другого, расширенным до предела. Мы к этому еще вернемся. Эта мучительная и туманная атмосфера "Процесса", это неведение, которое тем не менее переживается как неведение, эта полная непрозрачность, которая может только представляться через полную прозрачность, — все это не что иное, как описание нашего бытия-в-середине-мира-для-другого. Таким образом, ситуация в своем переводе и через перевод для другого застывает и организуется вокруг меня в *форму* в том смысле, в котором гештальтисты используют это понятие; здесь существует данный синтез,

существенной структурой которого являюсь я; и этот синтез обладает одновременно эк-статической связанностью и свойством в-себе. Но связь с этими людьми, которые разговаривают и за которыми я наблюдаю, дается сразу вне меня как непознаваемый субстрат, вместо того чтобы я ее устанавливал сам. В частности, мой собственный *взгляд*, или связь не на расстоянии с этими людьми, лишен своей трансцендентности из-за самого факта, что он является *взглядом-рассматриваемым*. В самом деле я фиксирую людей, которых *вижу*, в объекты; я нахожусь в отношении к ним, как другой находится в отношении ко мне; рассматривая их, я измеряю свою силу. Но если другой их видит и видит меня, мой взгляд теряет силу; он не может преобразовать их в объекты *для другого*, поскольку они уже являются объектами его взгляда. Мой взгляд обнаруживает просто отношение в середине мира меня-объекта к рассматриваемому-объекту — нечто похожее на притяжение, которое оказывают друг на друга две массы на расстоянии. С одной стороны, объекты вокруг этого взгляда упорядочиваются; расстояние от меня до взглядов сейчас *существует*, но оно стянуто, охвачено и сжато моим взглядом; совокупность "расстояние-объекты" подобна фону, на котором взгляд выделяется по способу "этого" на фоне мира; с другой стороны, мои позиции даются как ряд средств, используемых, чтобы "утверждать" взгляд. В этом смысле я конституирую организованное целое, которое *есть* взгляд; я являюсь объектом-взглядом, то есть инструментальным комплексом, наделенным внутренней конечной целью, который может располагаться сам в отношении средств к цели, чтобы реализовать присутствие к некоторому другому объекту вне расстояния. Но расстояние *мне дано*. Поскольку на меня смотрят, я не развертываю расстояние, я ограничиваюсь его *преодолением*. Взгляд другого придает мне пространственность. Постигнуть себя в качестве рассматриваемого — значит постигнуть себя пространственным и осуществляющим пространство.

Но взгляд другого постигается не только как осуществляющий пространство, он является также *темпорализующим*. Появление взгляда другого обнаруживается для меня через "Erlebnis"[1], которое мне было бы в принципе невозможно приобрести в одиночестве: переживание одновременности. Мир для единственного для-себя не мог бы содержать одновременности, но только соприсутствие, так как для-себя терялось бы вне себя повсюду в мире и связывало бы все существующие вещи через единство своего единичного присутствия. Таким образом, одновременность предполагает временную связь двух существующих, которые не связаны никаким другим отношением. Двое существующих, которые воздействуют одно на другое взаимным действием, не являются одновременными как раз потому, что они принадлежат к одной и той же системе. Одновременность, таким образом, не принадлежит к существующим в мире, она предполагает соприсутствие к миру двух рассматриваемых присутствующих в качестве *присутствий-по отношению-к*. Присутствие Пьера по отношению *к* миру одновременно *с* моим присутствием. В этом смысле первоначальным феноменом одновременности является то, что этот стакан является для Поля *в то же самое время*,

---

[1] переживание *(нем.)*. — *Ред.*

когда он является для меня. Однако это предполагает основание всякой одновременности, которая необходимо должна быть присутствием другого, который темпорализуется с моей собственной темпорализацией. Но как раз потому, что другой темпорализует *себя*, он темпорализует вместе с собой меня; поскольку он устремляется к своему собственному времени, я для него появляюсь в универсальном времени. *Взгляд другого*, поскольку я его постигаю, будет придавать *моему* времени новое измерение. Так как настоящее постигается другим как *мое* настоящее, мое присутствие имеет внешний вид; это присутствие, которое представляется *для меня*, отчуждается от меня в настоящем, по отношению к которому другой делается присутствующим: я брошен в универсальное настоящее, поскольку другой делается присутствием по отношению ко мне. Но универсальное настоящее, где я собираюсь занять свое место, является чистым отчуждением моего универсального настоящего. Физическое время течет к чистой и свободной темпорализации, которой я не являюсь; то, что вырисовывается на горизонте этой одновременности, которую я вижу, и есть абсолютная темпорализация, от которой меня отделяет ничто.

Как пространственно-временной объект мира, как существенная структура пространственно-временной ситуации в мире, я открываюсь оценкам другого. Но также и я его постигаю посредством чистого осуществления cogito; быть рассматриваемым — значит постигать себя как неизвестный объект непознаваемых оценок, в частности ценностных суждений. Но как раз в то же самое время через стыд или гордость я признаю достаточную обоснованность этих оценок, я не перестаю их принимать за то, чем они являются: свободным переводом данного к возможностям. Суждение является трансцендентальным актом свободного бытия. Таким образом, быть увиденным конституирует меня как бытие без защиты перед свободой, которая не является моей свободой. Именно в этом смысле мы можем рассматривать себя в качестве "рабов", поскольку мы являемся другому. Но это рабство не есть исторический результат *жизни* в абстрактной форме сознания, который может быть преодолен. Я оказываюсь рабом в той степени, в какой зависим в своем бытии внутри свободы, которая не является моей, а есть само условие моего бытия. Поскольку я — объект оценок, которые стараются меня определить, без того чтобы я мог воздействовать на это определение и даже знать его, я нахожусь в рабстве. Поскольку я являюсь сразу инструментом возможностей, которые не являются моими и о которых я делаю только предположение чистого присутствия вне моего бытия, отрицающего мою трансцендентность, чтобы конституировать мне средство для целей, которых я не знаю, я нахожусь *в опасности*. И эта опасность не случайна, она — постоянная структура моего бытия-для-другого.

Мы подошли к концу этого описания. Нужно отметить вначале, перед тем как мы сможем его использовать для открытия другого, что оно *было сделано целиком в плоскости cogito*. Мы смогли только объяснить смысл тех субъективных реакций на взгляд другого, которыми являются страх (чувство опасности перед свободой другого), гордость или стыд (чувство быть, наконец, тем, чем я являюсь, но в другом месте, там, для другого), признание моего рабства (чувство отчуждения всех

моих возможностей). Кроме того, это объяснение совсем не является концептуальной фиксацией *знаний* более или менее темных. Пусть каждый обратится к своему опыту: нет никого, кто не был бы однажды захвачен врасплох в положении виновного или просто смешного. Внезапное видоизменение, которое мы тогда испытываем, нисколько не вызвано вторжением познания. Оно является скорее затвердеванием и внезапным расслоением меня самого, которое оставляет нетронутыми мои возможности и мои структуры "для-меня", но которое толкает сразу в новое измерение существования: измерение *неоткрываемого*. Таким образом, появление взгляда постигается мной как возникновение эк-статического отношения бытия, одним из членов которого являюсь я, как для-себя, которое есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является, и второй член которого есть снова я, но вне своего понимания, своего действия и познания. И этот член, как раз связанный с бесконечными возможностями свободного другого, оказывается в самом себе бесконечным и неисчерпаемым синтезом неоткрываемых свойств. Через взгляд другого я *вижу* себя застывшим в середине мира, в опасности, безвозвратным. Но я *не знаю*, ни *каким* я являюсь, ни *каково* мое место в мире, ни какой стороной этот мир, где я нахожусь, обращен к другому.

Сейчас мы можем уточнить смысл этого возникновения другого во взгляде и через его взгляд. Другой никоим образом не дан нам как объект. Объективация другого была бы крахом его бытия-взгляда. Впрочем, как мы видели, взгляд другого оказывается исчезновением его *глаз* как объектов, которые обнаруживают взгляд. Другой не может даже быть объектом, намечаемым в пустоте на горизонте моего бытия для другого. Объективация другого, как мы увидим, является защитой моего бытия, которая как раз освобождает меня от бытия для другого, придавая другому бытие для меня. В феномене взгляда другой в принципе есть тот, кто не может быть объектом. В то же время мы видим, что он не может быть *границей* отношения меня ко мне самому, которая меня показывала мне же как *неоткрываемого*. Другой не может быть также усмотрен через мое *внимание*; если в появлении взгляда другого я *обратил бы внимание* на взгляд или на другого, то они могли бы быть только *как объекты*, поскольку внимание есть интенциональная направленность на объекты. Но из этого нельзя заключать, что другой является абстрактным условием, концептуальной структурой эк-статического отношения; в самом деле, здесь нет реально мыслимого объекта, универсальной и формальной структурой которого он мог бы быть. Другой, конечно, является условием моего неоткрываемого-бытия. Но он здесь есть индивидуальное и конкретное условие. Он не включается в мое бытие в середине мира как одна из его интегрирующих частей, поскольку он как раз есть то, что трансцендирует этот мир, в середине которого я нахожусь как неоткрываемый; так таковой, он не может, следовательно, быть ни объектом, ни формальным и составляющим элементом объекта. Он не может являться для меня, как мы видели, в качестве унифицирующей или регулирующей категории для моего опыта, поскольку он приходит ко мне случайно. Чем же он, однако, является?

С самого начала он — бытие, на которое я не направляю внимания. Он есть тот, кто смотрит на меня и на которого я еще не смотрю, он

дается мне как *нераскрываемый*, но, не раскрываясь, сам он присутствует по отношению ко мне, поскольку он имеет в виду меня, а не имеется в виду; он — недосягаемый конкретный полюс моего бегства, отчуждения моих возможностей и истечения мира к другому миру, который оказывается *тем же самым*, однако не сообщаемым с первым. Но он не может быть отличен от самого этого отчуждения и истечения, он является их смыслом и направлением; он преследует это истечение *не как реальный* или *категориальный* элемент, но как присутствие, которое затвердевает и делается мирским, если я пытаюсь это присутствие "представить", и которое никогда не является более присутствующим, более настоятельным, чем тогда, когда я на него не обращаю внимания. Если я полностью охвачен стыдом, например, другой оказывается необъятным и невидимым присутствием, он поддерживает этот стыд и охватывает его со всех сторон; это сфера опоры моего нераскрываемого-бытия. Посмотрим, что обнаруживает другой как *нераскрываемое* через мой переживаемый опыт нераскрываемого.

С самого начала *взгляд другого*, как необходимое условие моей объективности, есть разрушение всякой объективности для меня. Взгляд другого касается меня через мир и является преобразованием не только меня, но полным изменением *мира*. Я рассматриваюсь в рассматриваемом мире. В частности, взгляд другого, то есть взгляд, рассматривающий, а не рассматриваемый, отрицает мои расстояния до объектов и развертывает свои собственные расстояния. Этот взгляд другого дается непосредственно как то, посредством чего расстояние идет к миру внутри присутствия без расстояния. Я отступаю, я лишаюсь своего присутствия без расстояния к миру и наделяюсь расстоянием к другому; вот я в пятнадцати шагах от двери, в шести метрах от окна. Но другой стремится найти меня, чтобы конституировать меня на определенном расстоянии от него. Поскольку другой конституирует меня в шести метрах от него, нужно, чтобы он присутствовал ко мне без расстояния. Таким образом, в самом опыте моего расстояния к вещам и к другому я испытываю присутствие другого по отношению ко мне без расстояния. Каждый признает в этом абстрактном описании непосредственное и жгучее присутствие взгляда другого, взгляда, который часто дополнял стыд. Иначе говоря, поскольку я ощущаю себя рассматриваемым, для меня реализуется внемирское присутствие другого; другой меня рассматривает не потому, что он находится "в середине" *моего* мира, но поскольку он приходит к миру и ко мне со всей своей трансцендентностью, то есть не отделен от меня никаким расстоянием, никаким объектом мира — ни реальным, ни идеальным, никаким телом мира, но только своей природой другого. Таким образом, появление взгляда другого не есть появление *в мире* — ни в "моем", ни в "мире другого"; и отношение, которое меня объединяет с другим, не может быть отношением внешнего к внутреннему миру, но через взгляд другого я испытываю конкретно, что есть другая сторона мира. Другой присутствует ко мне без всякого посредника как трансцендентность, *которая не является моей*. Но это присутствие не взаимно; необходима вся толщина мира, чтобы я присутствовал по отношению к другому. Вездесущая и непостижимая трансцендентность, наложенная на меня без посредника, поскольку я являюсь своим

нераскрытым-бытием, отделенная от меня бесконечностью бытия, поскольку я погружен этим взглядом в глубину полного мира с его расстояниями и орудиями — таким оказывается взгляд другого, когда я его испытываю с самого начала как взгляд.

Но вместе с тем другой, замораживая мои возможности, открывает мне невозможность быть объектом, кроме как для другой свободы. Я не могу быть объектом для самого себя, так как я есть то, чем я являюсь; наделенное только своими средствами, рефлексивное усилие к удвоению оканчивается поражением; я всегда снова охвачен самим собой. И когда я наивно считаю, что возможно, не отдавая в этом отчета, быть объективным бытием, я неявно предполагаю тем самым существование другого, в противном случае как бы я был объектом, если не для субъекта? Таким образом, другой с самого начала есть для меня бытие, для которого я есть объект, а именно бытие, *посредством* которого я получаю свою объектность. Если я должен только уметь понимать одно из своих свойств объективным способом, то другой уже дан. И он дан не как бытие моего универсума, но как чистый субъект. Следовательно, этот чистый субъект, которого я, по определению, не могу *знать*, то есть полагать как объект, всегда *здесь*, вне досягаемости и без расстояния, когда я пытаюсь постигнуть себя как объект. И в испытывании взгляда и испытывая себя как нераскрываемую объектность, я испытываю непосредственно в моем бытии непознаваемую субъективность другого.

В то же время я испытываю свою бесконечную свободу. Так как именно для свободы и посредством свободы и только через нее мои возможности могут быть ограниченными и застывшими. Материальное препятствие не может заморозить мои возможности; оно есть только повод для меня проектироваться к другим возможностям, оно не может придать им *внешний вид*. Остаться дома, поскольку идет дождь или потому, что вам запретили выходить, это не одно и то же. В первом случае путем размышления над следствиями моих действий я определяю для себя остаться дома; я перевожу препятствие "дождь" к себе и делаю из него инструмент. Во втором случае как раз сами мои возможности выйти или остаться даны мне как переведенные и закрепленные, определенная свобода их сразу предвидит и не допустит. Это не причуда, так как часто мы делаем вполне естественно и без неудовольствия то, что нас разозлило бы, если бы другой нам приказал это. Как раз приказ и защита требуют, чтобы мы испытывали свободу другого через наше собственное рабство. Таким образом, во взгляде смерть моих возможностей заставляет меня испытывать свободу другого; она и реализуется только внутри этой свободы, и я есть я, недоступное для себя, и тем не менее это я сам, брошенный, покинутый внутри свободы другого. В связи с этим испытанием моя принадлежность к универсальному времени не может появиться как содержащаяся и реализующаяся посредством автономной темпорализации; только для-себя, которое темпорализуется, может бросить меня во время.

Следовательно, посредством взгляда я конкретно испытываю другого как свободного и сознающего субъекта, который осуществляет то, что есть мир, темпорализуясь к своим собственным возможностям. И присутствие этого субъекта без посредников есть необходимое условие

всякой мысли, которую я попытался бы сформулировать о себе. Другой — это и есть я сам, от которого ничего меня не отделяет, абсолютно ничего, если это не его чистая и тотальная свобода, то есть эта неопределенность себя самого, которую один он имеет в бытии для себя и через себя.

Мы знаем уже достаточно сейчас, чтобы попытаться объяснить те несокрушимые противодействия, которые всегда оказывал здравый смысл солипсистской аргументации. Эти противодействия основываются в действительности на том факте, что другой дается мне как конкретное и очевидное присутствие, которое я ни в коем случае не могу извлечь из себя и которое вовсе не может быть поставлено под сомнение и стать объектом феноменологической редукции или всякого другого эпохе.

В самом деле, если на меня смотрят, я имею сознание того, что *являюсь* объектом. Но это сознание может порождаться только в существовании и через существование другого. В этом Гегель был прав. Только это *другое* сознание и эта *другая* свобода мне никогда не *даны,* поскольку, если бы они были даны, они были бы известны, следовательно, были бы объектом, а я перестал бы быть объектом. Я не могу также из них вывести понятие или представление своего собственного основания. Сначала, поскольку я их не "понимаю" и они мне не "представлены"; подобные выражения отсылают еще нас к понятию "знать", которое здесь в принципе не действует. Но, кроме того, всякое конкретное испытание свободы, которое может производиться мной, является испытанием *моей* свободы; всякое конкретное восприятие сознания есть сознание *моего* сознания; само понятие сознания осуществляет только отсылку к *моим* возможным сознаниям: в самом деле, мы установили во введении, что *существование* свободы и сознания предшествует и обусловливает их *сущность*; соответственно эти сущности могут существовать только как конкретные примеры проявления *моего* сознания или *моей* свободы. Затем, свобода и сознание другого не могут быть также категориями, служащими для объединения моих представлений. Конечно, как показал Гуссерль, онтологическая структура "моего" мира требует, чтобы он был также *миром для другого.* Но в той степени, в какой другой придает особый тип объективности объектам *моего* мира, именно он находится уже в этом мире в качестве объекта. Если точно, что Пьер, читая напротив меня, дает особый тип объективности стороне книге, которая обращена к нему, то это и есть сторона, которую я могу видеть в принципе (хотя она ускользает от меня, как мы видели, поскольку именно она читаема), которая принадлежит к миру, где я нахожусь, и, следовательно, вне расстояния и посредством магической связи примыкает к объекту-Пьеру. В этих условиях понятие другого, в самом деле, может быть зафиксировано как пустая форма и постоянно использовано как подкрепление объективности для мира, который является моим. Но присутствие другого в его рассматривающем-взгляде не может помочь закрепить мир, оно его, напротив, ослабляет (démondanise), так как порождает именно то, что мир ускользает от меня. Ускользание от меня мира, когда оно *относительно* и является ускользанием к другому-объекту, укрепляет объективность; ускользание от меня мира и самого меня, когда оно абсолютно и совершается в направлении к свободе,

которая не является моей, есть исчезновение моего познания; мир дезинтегрируется, чтобы снова интегрироваться там в мир, но эта дезинтеграция мне не дана, я не могу ее ни знать, ни даже только мыслить. Присутствие по отношению ко мне взгляда-другого не является, следовательно, ни познанием, ни проекцией моего бытия, ни объединяющей формой или категорией. Оно *есть,* и я не могу его произвести из себя.

В то же время я не могу его подвергнуть действию феноменологического эпохе́. В самом деле, последнее имеет целью заключить мир в скобки, чтобы открыть трансцендентальное сознание в его абсолютной реальности. Возможна ли эта операция вообще или нет, мы не будем об этом здесь говорить. Но в случае, который нас занимает, она не может поставить *другого* вне действия, поскольку в качестве рассматривающего-взгляда он как раз не принадлежит к миру. "Мне стыдно *за* себя *перед* другим", — сказали бы мы. Следствием феноменологической редукции, заключающей в скобки объект стыда, должно быть выделение самого стыда в его чистой субъективности. Но другой не является *объектом* стыда: это мое действие или ситуация в мире являются здесь объектами. Они одни, в крайнем случае, могли бы быть "редуцируемы". Другой не является даже объективным условием моего стыда. Однако он здесь является как само-бытие. Стыд есть открытие другого не по способу, которым сознание открывает объект, но по способу, которым один момент сознания предполагает сбоку другой момент как свою мотивацию. Если бы мы достигли чистого сознания посредством cogito и это чистое сознание было бы только сознанием стыда (бытия стыда), то сознание другого его еще преследовало бы как непостижимое присутствие и избегало бы тем самым всякой редукции. Мы уже замечали, что не в мире нужно с самого начала искать другого, но сбоку сознания, в котором и посредством которого сознание делает себя в бытии тем, что оно есть. Таким же образом, как мое сознание, постигаемое посредством cogito, несомненно свидетельствует о самом себе и своем существовании, некоторые особые акты сознания, например "сознание-стыда", свидетельствуют для cogito несомненно как о себе, так и о существовании другого.

Но, скажут, не оказывается ли взгляд другого просто *смыслом* моей объективности-для-меня? Этим самым мы впали бы в солипсизм; когда я интегрировал бы себя в качестве объекта в конкретную систему моих представлений, смысл этой объективации был бы проектирован за мои пределы вне и гипостазирован как *другой.*

Но здесь нужно отметить следующее.

1. Моя объективность для меня не является совсем "Ich bin Ich" Гегеля[1]. Здесь речь вовсе не идет о формальном тождестве, и мое бытие-объект, или бытие-для-другого, глубоко отличается от моего бытия-для-меня. В самом деле, понятие *объектности,* как мы отмечали в первой части, требует явного отрицания. Объект и является тем, что не есть мое сознание и, следовательно, не имеет свойств сознания, поскольку единственно существующее, которое имеет для меня свойства сознания, есть сознание, являющееся *моим.* Таким образом, я-объект-

---

[1] Я есть Я (*нем.*). — *Ред.*

для-меня есть я, которое *не является* мной, то есть не имеет свойств сознания. Такой объект является *деградированным* сознанием; объективация — это радикальное изменение, и даже если бы я мог видеть себя ясно и отчетливо как объект, то, что я буду видеть, не будет адекватным представлением того, чем я являюсь сам по себе и для себя, того "чудовища несравнимого и предпочтительного всему", о котором говорит Мальро, но постижением моего бытия-вне-меня для другого, то есть объективным постижением моего другого бытия, которое радикально отличается от моего бытия-для-меня и которое не отсылает здесь никуда. Например, постигнуть себя как *злобного* нельзя, ссылаясь на то, чем я являюсь для самого себя, так как я не являюсь и не могу быть злобным для себя. Вначале потому, что я не *являюсь* больше злобным для себя, как я не "являюсь" чиновником или врачом. В самом деле, я являюсь по способу небытия того, чем я являюсь, и бытия того, чем я не являюсь. Определение злобного, напротив, характеризует меня как *в-себе*. Затем, если я должен *быть* злобным для себя, нужно, чтобы я им был по способу *иметь в бытии*, то есть я должен был бы постигнуть себя и желать себя как злобного. Но это означало бы, что я должен раскрыть себя как желающего того, что является для меня противоположным моему Благу и точно потому, что это есть Зло или противоположное моему Благу. Нужно, следовательно, чтобы я явно хотел бы противоположного тому, что я хочу в тот же самый момент и в том же самом отношении, то есть чтобы я себя ненавидел и именно потому, что я являюсь сам собой. И чтобы реализовать полностью на почве для-себя эту сущность злобы, необходимо, чтобы я взял на себя злобу, то есть одобрял себя тем же самым актом, которым я себя порицаю. Достаточно ясно, что это понятие злобы ни в коем случае не может вести свое происхождение от меня, поскольку я являюсь собой. И если бы даже я довел до крайних его границ эк-стаз, или отрыв от себя, который конституирует мне для-меня, я бы никогда не достиг того, чтобы придать себе злобу, ни даже понять ее, если я прибегаю к своим собственным средствам. Именно я *являюсь* своим отрывом от самого себя, я *есть* свое собственное ничто; достаточно мне быть собственным посредником между мной и мной, чтобы всякая объективность исчезла. Этим ничто, которое отделяет меня от меня-объекта, я не должен *быть*, так как необходимо, чтобы было *представление* для меня-объекта, которым я являюсь. Следовательно, я не смогу придать себе никакого качества без опосредования объективирующей силы, которая не является моей собственной силой и которую я не могу ни симулировать, ни вообразить. Конечно, об этом говорилось; уже давно говорили, что другой меня знает, каким я являюсь. Но те же самые, кто поддерживает это положение, утверждают, с другой стороны, что я извлекаю понятие другого из самого себя посредством рефлексии о своих собственных возможностях и через проекцию или аналогию. Они остаются, стало быть, внутри порочного круга, из которого они не могут выйти. В действительности, другой не может быть смыслом моей объективности; он является для нее конкретным и трансцендентным условием. В самом деле, эти качества "злого", "ревнивого", "симпатичного или антипатичного" и т. д. не являются пустыми звуками: когда я их использую, чтобы

характеризовать другого, я хорошо вижу, что я хочу достигнуть его в его бытии. Однако я не могу их пережить как мои собственные реальности; они вовсе не отрицаются, если другой мне их придает в дополнение к тому, чем я являюсь для-себя; когда другой делает описание моего характера, я вовсе себя не "узнаю" и, однако, я знаю, что "это я". Я беру на себя этого иностранца, которого мне представляют, но он не перестает быть иностранцем. Как раз он не является ни простым объединением моих субъективных представлений, ни "Я", которым я являюсь в смысле "Ich bin Ich", ни пустым образом, который другой создает для себя обо мне и ответственность за который будет нести он один; это я, несравнимое со мной, которое я имею в бытии, является еще мной, но измененным посредством новой среды и адаптированным к ней; это — бытие, *мое* бытие, но с измерениям и модальностями бытия, полностью новыми; это — я, отделенное от себя посредством непроходимого ничто, так как я *являюсь* собой, но не являюсь этим ничто, которое меня отделяет от меня самого. Это — я, которым я являюсь посредством последнего эк-стаза, трансцендирующего все *мои эк-стазы,* поскольку это не эк-стаз, который я имею в бытии. Мое бытие для-другого есть падение через абсолютную пустоту к объективности. И так как это падение есть *отчуждение,* я не могу сделаться для себя объектом, так как ни в коем случае я не могу отчуждать сам себя.

2. Другой, к тому же, конституирует меня как объект не для меня, но *для себя.* Иначе говоря, он не служит регулирующим или конститутивным понятием для *знаний,* которые я имел бы о себе. Следовательно, присутствие другого не порождает "появление" меня-объекта; я ничего не постигаю, кроме ускользания от себя к... Даже когда язык будет открывать мне, что другой считает меня злобным или ревнивым, я никогда не буду обладать конкретной интуицией своей злобы или ревности. Они всегда будут только мимолетными понятиями, сама природа которых будет от меня ускользать; я не буду постигать свою злобу, но в связи с таким-то или другим действием я буду ускользать от себя; я буду чувствовать свое отчуждение и свой выход к... бытию, которое я смогу только мыслить впустую как злобное, и, однако, *я буду чувствовать,* что я им являюсь, и буду его переживать на расстоянии посредством стыда или страха.

Таким образом, мое я-объект является не знанием, не единством знания, а тревогой, переживаемым отрывом от эк-статического единства для-себя, границей, которую я не могу достигнуть и которой, однако, являюсь. И другой, посредством которого это я *приходит ко мне,* есть не знание, не категория, а *факт* присутствия чужой свободы. В действительности, мой отрыв от себя и появление свободы другого составляют единое целое; я могу их чувствовать и переживать только вместе, я не могу их даже пытаться понять по отдельности. Факт наличия другого неоспорим и достигает меня в самой глубине. Я его реализую посредством *тревоги;* через нее я нахожусь постоянно *в опасности* в мире, который является *этим* миром и который, однако, я могу только предчувствовать; другой не появляется для меня как бытие, которое вначале было бы конституировано, чтобы потом встретить меня, но как бытие, которое возникает в первоначальном отношении бытия со мной;

необходимость и несомненность этого факта являются необходимостью и несомненностью моего сознания.

Однако остается много трудностей. В частности, мы будем придавать другому посредством стыда несомненное присутствие. Итак, как мы видели, только *вероятно,* что другой смотрит на меня. *Кажется,* что из фермы на вершине холма наблюдают солдаты; достоверно, что она занята врагом, но не достоверно, что вражеские солдаты наблюдают сейчас из окон. Не достоверно, что этот человек, шаги которого я слышу позади себя, смотрит на меня; его лицо может быть обращено в другую сторону, а взгляд направлен к земле или обращен на книгу; и, наконец, вообще, не достоверно, что глаза, которые смотрят на меня, являются глазами, — они могут быть только "сделаны" похожими на реальные глаза. Одним словом, не становится ли, в свою очередь, взгляд *вероятным,* потому я постоянно могу считать себя рассматриваемым, не будучи таковым? И вся достоверность существования другого, не принимает ли она отсюда характер чисто гипотетический?

Трудность можно выразить в таких понятиях, и в связи с определенными явлениями в мире, которые, как мне кажется, обнаруживают взгляд, я постигаю в себе некоторое "рассматриваемое-бытие" с его собственными структурами, которые указывают мне на реальное существование другого. Но возможно, что я заблуждаюсь; может быть, объекты мира, которые я принял за глаза, не являлись глазами, может быть, только ветер колеблет кусты позади меня; одним словом, эти конкретные объекты не обнаруживают *действительно* взгляд. Чем становится в этом случае моя уверенность, что меня *рассматривают сейчас?* Мой стыд был бы, в самом деле, *стыдом перед кем-то;* но здесь никого нет. Не станет ли он от этого *стыдом перед никем,* так как он полагал кого-то здесь, где не было никого, не станет ли он *ложным* стыдом?

Эта трудность не смогла бы нас долго задерживать, и мы даже не упоминали бы о ней, если бы она не давала возможность продвинуть дальше исследование и более четко обозначить природу нашего бытия-для-другого. В самом деле, она смешивает два класса различных знаний и два не сравнимых типа бытия. Мы всегда знали, что объект-в-мире может быть только вероятным. Это проистекает из его характера как объекта. Вероятно, что прохожий является человеком; и если он обращает глаза ко мне, то, хотя я тотчас испытываю с достоверностью *рассматриваемое-бытие,* я не могу перевести эту достоверность в мой опыт другого-объекта. Она открывает мне, в действительности, только другого-субъекта, трансцендентное присутствие по отношению к миру и реальное условие моего бытия-объекта. Во всяком случае, невозможно, стало быть, перевести мою достоверность о другом-субъекте на другого-объекта, который был бы при случае этой достоверностью, и, наоборот, нельзя лишить силы очевидность явления другого-субъекта, исходя из конституционной вероятности другого-объекта. Еще точнее, как мы показали, *взгляд* появляется на фоне устранения объекта, который его обнаруживает. Если этот толстый и безобразный прохожий, подпрыгивая, приближается ко мне, внезапно смотрит на меня, то здесь лишь факт его безобразия, его тучности, его подпрыгива-

ний; в течение времени, когда я чувствую себя рассматриваемым,: он оказывается чистой посредствующей свободой между мной и мной же. Рассматриваемое-бытие не может, следовательно, *зависеть* от объекта, который обнаруживает взгляд. И поскольку мой стыд как "Erlebnis", постигаемое рефлексивно, свидетельствует о другом с тем же основанием, что и о себе, я не буду ставить его под вопрос, как в случае с объектом мира, который в принципе может быть подвергнут сомнению. В той же степени можно сомневаться в своем собственном существовании, поскольку восприятия, которые я имею о своем теле (когда я вижу, например, свою руку), могут заблуждаться. Если, следовательно, *рассматриваемое-бытие,* взятое во всей своей чистоте, не связывается с *телом другого* больше, чем мое сознание быть сознанием, в чистой реализации cogito, не связывается *с моим собственным телом,* то нужно считать появление определенных объектов в поле моего опыта, в особенности обращение глаз другого в мою сторону, чистым monition[1], просто поводом, чтобы реализовать мое *рассматриваемое-бытие,* таким же образом как для Платона противоречия чувственного мира явились поводом совершить философское обращение. Одним словом, достоверным оказывается как раз то, что я *являюсь рассматриваемым,* а что является только вероятным, так это взгляд, связанный с тем или другим внутримирским присутствием. Впрочем, здесь нет ничего, чтобы нас удивить, поскольку, как мы это видели, *не глаза* на нас смотрят всегда, а другой как субъект. Тем не менее, скажет кто-то, я могу открыть, что я ошибался: вот я склонился к замочной скважине; вдруг я слышу шаги; я охвачен стыдом — кто-то видел меня; я выпрямляюсь и пробегаю глазами по пустынному коридору; это была ложная тревога — Я перевожу дух. Не существовал ли здесь опыт, который разрушился сам собой?

Посмотрим на это внимательнее. То, что открывается как ошибка, — не есть ли это мое бытие как объект для другого? Никоим образом. Существование другого так далеко от того, чтобы быть поставленным под сомнение, что эта ложная тревога может как раз иметь следствием то, чтобы заставить меня отказаться от моего замысла. Если же, напротив, я его продолжаю, то я буду чувствовать, как колотится мое сердце, и буду внимательно следить за малейшим шумом, за малейшим поскрипыванием ступенек лестницы. Вместо того чтобы исчезнуть с первой тревогой, другой везде в настоящем — внизу от меня, сверху, в соседних комнатах, и я продолжаю глубоко чувствовать свое бытие-для-другого; возможно даже, что мой стыд не исчезает; он проявляется сейчас в покраснении лица, когда я склоняюсь к замочной скважине; я не перестаю *испытывать* мое бытие-для-другого; мои возможности не прекращают "умирать", а расстояния — развертываться ко мне, начиная с лестницы, на которой кто-то "мог бы" быть, с темного угла, в котором "могло бы" скрываться присутствие человека. Более того, если я вздрагиваю от малейшего шума, если каждый скрип говорит мне о взгляде, значит я уже нахожусь в положении рассматриваемого-бытия. Но кто же ложно появляется и исчезает сам собой как ложная тревога? Это не дру-

---

[1] от monitio — предостережение, предзнаменование (*лат.*). — *Ред.*

гой-субъект, не его присутствие ко мне — это *фактичность* другого, то есть случайная связь другого с бытием-объектом в *моем* мире. Таким образом, сомнительным является не сам другой, а *бытие-здесь* другого, то есть это конкретное и историческое событие, которое мы можем выразить словами: "Некто присутствует в этой комнате".

Эти замечания позволяют нам идти дальше. Присутствие другого в мире не может следовать аналитически, в действительности, из присутствия другого-субъекта ко мне, поскольку это первоначальное присутствие является трансцендентным, то есть бытием-вне-мира. Я думал, что другой присутствовал в комнате, но я заблуждался, он *там* не был; он "отсутствовал". Чем, однако, является это *отсутствие?*

Если взять выражение "отсутствие" в его эмпирическом и повседневном значении, то ясно, что я не буду его применять к любому виду "небытия-здесь". Во-первых, если я не нахожу свою пачку табака на обычном месте, то я не скажу, что она здесь *отсутствует,* хотя тем не менее я могу заявить, что она "должна быть там". Как раз место материального объекта или инструмента, хотя оно может быть часто придано ему с определенностью, не вытекает из его *природы.* Последняя едва ли может ему придать место; но именно через меня реализуется *место* инструмента. Человеческая реальность является бытием, посредством которого *место* приходит к объектам. И только человеческая реальность, поскольку она является своими возможностями, может первоначально занимать место. Но, с другой стороны, я также не скажу, что Ага Хан, или султан Марокко, отсутствует в этой квартире, но скажу, что именно Пьер, который обычно живет здесь, отсутствует в ней пятнадцать минут. Одним словом, отсутствие определяется как способ бытия человеческой реальности по отношению к местам, которые она сама определила своим присутствием. Отсутствие не есть некоторое ничто связей с местом; напротив, я определяю Пьера по отношению к определенному месту, объявляя, что он там отсутствует. Наконец, я не буду говорить об отсутствии Пьера по отношению к определенному месту природы, даже если он имеет обыкновение там проходить. Но, напротив, я смогу сожалеть об отсутствии Пьера на пикнике, который "имеет место" в некоторой местности, где он никогда не был. Отсутствие Пьера устанавливается по отношению к месту, где он должен определиться сам в бытии, однако это само место устанавливается в качестве места не посредством местности или даже посредством отдельных отношений места к самому Пьеру, но присутствием других человеческих реальностей. Именно по отношению к *другим людям* Пьер отсутствует. Отсутствие есть конкретный способ бытия Пьера по отношению к Терезе; это связь между человеческими реальностями, а не между человеческой реальностью и миром. Как раз по отношению к Терезе Пьер отсутствует *на этом месте.* Отсутствие является, следовательно, связью бытия между двумя или многими человеческими реальностями, которая делает необходимым фундаментальное присутствие этих реальностей одних для других и которая является, впрочем, только одним из отдельных конкретизаций этого присутствия. Быть отсутствующим для Пьера по отношению к Терезе и есть особый способ его бытия в настоящем. В самом деле, отсутствие имеет значение, только

если все отношения Пьера с Терезой сохранены: он ее любит, является ее мужем, обеспечивает ее содержание и т. д. В частности, отсутствие предполагает сохранение *конкретного* существования Пьера: смерть не есть отсутствие. Поэтому *расстояние* от Пьера до Терезы ничего не изменяет в фундаментальном факте их взаимного присутствия. В самом деле, если мы рассмотрим присутствие с точки зрения Пьера, то увидим, что оно означает одно из двух: *или* Тереза существует в середине мира в качестве другого объекта, *или* он чувствует себя существующим для Терезы как для *другого субъекта*. В первом случае расстояние становится случайным и не означает ничего в отношении того фундаментального факта, что Пьер есть тот, посредством которого мир "существует" как целостность, и что Пьер присутствует без расстояния к этому миру в качестве того, благодаря кому существует расстояние. Во втором случае, где бы ни был Пьер, он чувствует себя существующим для Терезы без расстояния: она является *на расстоянии* от него в той степени, в какой она удаляет его и развертывает расстояние между собой и им; весь мир отделяет здесь его. Но он находится без расстояния от нее, поскольку оказывается объектом в мире, который она делает пришедшим к бытию. Удаление, следовательно, ни в коем случае не может изменить эти существенные отношения. Каким бы ни было расстояние, большим или маленьким, между Пьером-объектом и Терезой-субъектом, между Терезой-объектом и Пьером-субъектом существует бесконечная плотность мира; между Пьером-субъектом и Терезой-объектом, между Терезой-субъектом и Пьером-объектом совсем нет расстояния. Таким образом, эмпирические понятия отсутствия и присутствия являются двумя спецификациями фундаментального присутствия Пьера к Терезе и Терезы к Пьеру; они только выражают его тем или другим способом и имеют смысл только посредством него. В Лондоне, в Индии, в Америке, на пустынном острове Пьер присутствует по отношению к Терезе, пребывающей в Париже; он перестанет быть присутствующим по отношению к ней только со своей смертью. Как раз бытие не *располагается* посредством своего отношения с местами, через градус его долготы и широты; оно располагается в человеческом пространстве, между направлением к "Германтам" и направлением к "Свану". И как раз непосредственное присутствие Свана, герцогини Германтской* позволяет развернуть это "годологическое" обсуждаемое пространство** там, где оно располагается. Однако это присутствие имеет место в трансцендентности; именно присутствие ко мне в трансцендентности моего кузена из Марокко позволяет мне развернуть между мной и им этот путь, который располагает-меня-в-мире и который можно назвать дорогой из Марокко. В самом деле, эта дорога является не чем иным, как расстоянием между мною и другим-объектом, которого я смог бы *воспринять* в связи с моим "бытием-для" другого-субъекта, присутствующего для меня без расстояния. Таким образом, я *располагаюсь* посредством бесконечности различных дорог, которые ведут меня к объектам *моего* мира в соответствии с непосредственным присутствием трансцендентных субъектов. И так как мир мне дается весь сразу, со всеми его сущими, эти дороги представляют только совокупность инструментальных комплексов, которые допускают появление в качестве *"этого"* на

фоне мира другого-объекта, находящегося уже там неявно и реально. Но эти замечания могут быть обобщены: не только Пьер, Рене, Люсьен отсутствуют или присутствуют по отношению ко мне на основе первоначального присутствия; поскольку не одни они помогают мне расположиться, я располагаюсь так же, как европеец по отношению к азиатам или неграм, как старик по отношению к молодым людям, как судья к преступникам, как буржуа к рабочим и т. д. Одним словом, именно по отношению ко всякому живому человеку, всякой человеческой реальности есть присутствие или отсутствие на основе первоначального присутствия. И это первоначальное присутствие может иметь смысл только как рассматриваемое-бытие или как рассматривающее-бытие, то есть в соответствии с тем, является ли другой для меня объектом или я есть объект-для-другого. Бытие-для-другого есть постоянный факт моей человеческой реальности, и я его постигаю в его необходимости факта в самой незначительной мысли, которую я формирую о самом себе. Куда бы я ни шел, что бы я ни делал, я только изменяю свои расстояния к другому-объекту, только направляюсь по пути к другому. Удалиться, приблизиться, открыть какой-то отдельный другой-объект — значит только произвести эмпирические вариации на фундаментальную тему моего бытия-для-другого. Другой присутствует для меня повсюду как то, посредством кого я становлюсь объектом. После этого я прекрасно могу обмануться в эмпирическом присутствии другого-объекта, которого я собираюсь встретить на своем пути. Я могу думать, что именно Анни идет ко мне по дороге, и обнаруживаю, что это незнакомый человек. Фундаментальное присутствие Анни по отношению ко мне здесь не изменяется. Я могу думать, что некто следит за мной в темноте, и обнаружить, что это ствол дерева, который я принял за человеческое существо; мое фундаментальное присутствие по отношению ко всем людям, присутствие по отношению ко мне всех людей от этого не изменяются. Ведь появление человека как объекта в поле моего опыта не говорит мне о том, что существуют люди. Моя уверенность в существовании другого не зависима от этих опытов, напротив, именно она делает их возможными. То, что является мне тогда и в отношении чего я могу обмануться, не есть Другой, не есть реальная и конкретная связь Другого со мной; оно есть это, которое может представлять человека-объекта так же хорошо, как и не представлять его. То, что является только вероятным, и есть расстояние и реальная близость Другого, то есть его характер как объекта, как и его принадлежность к миру, которые я раскрываю для себя, не являются сомнительными, поскольку просто через свое появление я делаю то, что появляется Другой. Только эта объективность основывается в мире в качестве "другого где-то в мире"; другой-объект достоверен как явление, коррелятивное возобновлению моей субъективности, но никогда не достоверно, что другой является этим объектом. Подобным образом фундаментальный факт, мое бытие-объекта для субъекта есть очевидность того же самого типа, что и рефлексивная очевидность; но является не фактом, что точно в этот момент и для отдельного другого я выделяюсь как "это" на фоне мира, а не остаюсь погруженным в безразличие фона. То, что я существую в настоящем как объект для немца, каким бы он ни был — это

несомненно. Но существую ли я как европеец, француз, парижанин в недифференцированности этих общностей или как этот парижанин, вокруг которого парижское население и французская общность внезапно организуются, чтобы служить ему фоном? В этом плане я смогу получить только вероятное знание, хотя вероятность его может быть бесконечно велика.

Теперь мы можем понять природу взгляда. Во всяком взгляде обнаруживается другой-объект в качестве конкретного и вероятного присутствия в моем перцептивном поле и по поводу некоторых позиций этого другого я определяюсь в понимании через стыд, тревогу и т. д. своего "рассматриваемого-бытия". Это "рассматриваемое-бытие" представляется как чистая вероятноть того, что я в настоящем являюсь конкретным "это", вероятность, которая может получить свой смысл и саму природу вероятного только из фундаментальной достоверности, что другой для меня всегда присутствует, поскольку я всегда являюсь *для-другого*. Испытание моего человеческого существования, объекта для всех других живущих людей, брошенного на арену под миллионы взглядов и одновременно ускользающего от миллионов, я его реализую конкретно в случае появления объекта в *моем* универсуме, если этот объект указывает мне, что я в настоящем, вероятно, являюсь объектом в качестве *дифференцированного это* для сознания. Эту целостность феномена мы называем *взглядом*. Любой взгляд заставляет нас испытать конкретно и в несомненной достоверности cogito, что мы существуем для всех живых людей, то есть что есть (несколько) сознаний, для которых я существую. Мы ставим слово "несколько" в скобки, чтобы отметить, что другой-субъект, присутствующий ко мне в этом взгляде, не дается в форме множества, так же, впрочем, как единица (за исключением своего конкретного отношения с одним определенным другим-объектом). Множество в действительности принадлежит только объектам; оно приходит к бытию посредством появления омирщвляющего (mondifiant) Для-себя. Рассматриваемое-бытие, показывающее нам (несколько) субъектов, ставит нас в присутствие по отношению к нечисленной реальности. Напротив, в то время как я *смотрю*, те, кто смотрит на меня, *другие* сознания, изолируются во множестве. Если, с другой стороны, отвлекаясь от взгляда как конкретного случая испытания, я попытаюсь *впустую* мыслить бесконечное безразличие человеческого присутствия и объединить его в понятие бесконечного субъекта, который никогда не является объектом, то я получу чисто формальное понятие, которое относится к бесконечной серии мистических испытаний присутствия другого, к понятию Бога как бесконечного и вездесущего субъекта, *для которого* существую я. Но эти две объективации — объективация конкретная и перечисляющая, а также объективация абстрактная и объединяющая — лишены испытываемой реальности, то есть дочисленного присутствия другого. Эти несколько замечаний станут более конкретными, если мы вспомним знакомое каждому наблюдение. Если мы появляемся "перед публикой", чтобы сыграть роль или прочитать лекцию, мы не будем терять из вида, что нас рассматривают, или мы совершаем совокупность действий, которые принесут нам успех *в присутствии* взгляда, точнее, мы пытаемся конституировать бытие и совокупность

объектов *для* этого взгляда. Но мы не исчисляем взгляд. Пока мы говорим, поглощенные только идеями, которые хотим развить, присутствие другого остается недифференцированным. Будет неверным объединять его в категориях *"класс"*, *"аудитория"* и т. д.; мы не имеем в действительности сознания конкретного и индивидуализированного бытия в коллективном сознании; здесь есть образы, которые могут служить после события, чтобы передать наш опыт, и которые его исказят более чем наполовину. Но мы не постигаем также и множественного взгляда. Речь идет скорее о неощущаемой, мимолетной и вездесущей реальности, которая реализует перед нами наше нераскрываемое **Я** и которая сотрудничает с нами в создании этого **Я**, ускользающего от нас. Если, напротив, я хочу проверить, была ли моя мысль хорошо понята, и если я рассматриваю со своей стороны аудиторию, я увижу тут же *много* лиц и *много* глаз. Объективируясь, дочисловая реальность другого распадается и множится. Но исчезает также и взгляд. Как раз для этой дочисловой реальности, хотя не только в состоянии неподлинности человеческой реальности, нужно сохранить слово "кто-то" ("on"). Постоянно, где бы я ни был, меня рассматривают. *Кто-то* никогда не постигается как объект, он тут же распадается.

Таким образом, взгляд поставил нас на путь нашего *бытия-для-другого* и открыл нам несомненное существование этого другого, для которого мы являемся. Но он не смог нас повести дальше; что нам нужно сейчас исследовать, так это фундаментальное отношение **Я** к Другому, такое, каким оно открывается нам, или, если хотите, мы должны сейчас объяснить и тематически зафиксировать все то, что включается в рамки этого первоначального отношения, и спросить себя, каким является *бытие* этого бытия-для-другого.

Соображение, которое поможет нам в этой задаче и которое вытекает из предшествующих замечаний, состоит в том, что бытие-для-другого не является онтологической структурой Для-себя. В самом деле, мы не можем думать о том, чтобы вывести, как следствие из принципа, ни бытие-для-другого из бытия-для-себя, ни соответственно бытие-для-себя из бытия-для-другого. Несомненно, наша человеческая реальность требует одновременно быть для-себя и для-другого, но настоящие исследования не ставят себе целью создание антропологии. Вероятно, не было бы невозможным понимать Для-себя полностью свободным от всякого Для-другого, которое существовало бы, даже не подозревая о возможности быть объектом. Просто это Для-себя не было бы "человеком". То, что открывает нам здесь cogito, есть просто необходимость факта: он обнаруживается, и не подлежит сомнению, что наше бытие в связи со своим бытием-для-себя есть также для-другого; бытие, которое открывается рефлексивному сознанию, есть для-себя-для-другого; картезианское cogito только утверждает абсолютную истину *факта* — факта моего существования; cogito, немного расширенное, которое мы используем здесь, также открывает нам как факт существование другого и мое существование для другого. Это все, что мы можем сказать. Таким образом, мое бытие-для-другого, как и появление в бытии моего сознания, имеет характер абсолютного события. Поскольку это событие является сразу и историзацией, ибо я темпорализуюсь как присутствие

по отношению к другому, и условием всякой истории, мы назовем его предысторической историзацией. И именно в этом качестве предысторической темпорализации одновременности мы будем его здесь рассматривать. Под предысторическим мы понимаем вовсе не то, что оно находится во времени, предшествующем истории, — это не имело бы никакого смысла, но то, что оно составляет часть этой первоначальной темпорализации, которая историзирует ее, делая возможной историю. Именно как факт, факт первый и постоянный, а не как сущностную необходимость мы будем исследовать бытие-для-другого.

Перед этим мы видели различие, которое отделяет отрицание внутреннее от внешнего отрицания. В частности, мы отмечали, что основание всякого познания определенного бытия есть первоначальное отношение, посредством которого в самом своем явлении Для-себя имеется в бытии в качестве не являющегося *этим* бытием. Отрицание, которое, таким образом, реализует Для-себя, есть внутреннее отрицание; Для-себя реализует его в полной свободе, точнее, оно *есть* это отрицание, поскольку выбирает себя как конечность. Но отрицание связывает его неразрывно с бытием, которым оно не является, и мы смогли описать, как Для-себя включает в свое бытие бытие объекта, которым оно не является, поскольку оно находится под вопросом в своем бытии как не являющееся *этим* бытием. Эти замечания применимы без существенного изменения к первичному отношению Для-себя с другим. Если есть Другой вообще, нужно прежде всего, чтобы я был тем, кто не является Другим, и именно в этом самом отрицании, произведеном мною в себе, я делаю себя бытием, и Другой появляется как Другой. Это отрицание, которое конституирует мое бытие и которое, как говорит Гегель, меня показывает *как того же самого* перед Другим, конституирует меня на почве нететической самости в *"Я тот же самый"*. Под этим нужно понимать не то, что *я* поселяется в нашем сознании, а то, что самость укрепляется, возникая как отрицание другой самости, и что это укрепление положительно постигается как непрерывный выбор самости ею самой как *той же* самости и как *этой самой самости*. Для-себя, которое имело бы в бытии свое себя, не являясь *самим собой,* было бы постижимо. Просто Для-себя, которым я являюсь, имеет в бытии то, чем оно является в форме отрицания Другого, то есть в качестве самого себя. Таким образом, используя формулы, применяемые к познанию не-Я вообще, мы можем сказать, что Для-себя в качестве самого себя включает бытие Другого в свое бытие, поскольку оно находится под вопросом в своем бытии как не являющееся Другим. Иначе говоря, чтобы сознание могло не быть Другим и тем не менее чтобы оно могло "иметь здесь" Другого, без которого это "небытие", условие себя самого, было бы просто объектом констатации свидетеля "третьего человека", необходимо, чтобы оно имело в бытии само себя и спонтанно — это *небытие;* необходимо, чтобы оно свободно отделялось от Другого и отрывалось от него, выбирая себя как ничто, которое просто является Другим, чем оно, и посредством этого воссоединялось в "себя самого". И сам этот отрыв, которым является бытие Для-себя, производит то, что есть Другой. Это вовсе не означает, что Для-себя дает бытие Другому, но просто то, что оно дает ему *другое-бытие* или существенное условие "наличия". И само

собой разумеется, что для Для-себя, способ бытия-того-которое-не является-другим полностью парализовано посредством Ничто; Для-себя есть то, что не является Другим в ничтожащем способе "отражения-отражающего"; небытие-другого никогда не *дается,* но постоянно выбирается в непрестанном обновлении: сознание не может *не быть* Другим лишь постольку, поскольку оно является сознанием себя как не являющегося Другим. Таким образом, внутреннее отрицание здесь, как в случае присутствия по отношению к миру, является объединяющей связью бытия; необходимо, чтобы Другой присутствовал бы со всех сторон в сознании и даже пронизывал его полностью, чтобы сознание могло ускользнуть, *не являясь ничем,* от этого Другого, который подвергает его опасности попасть в ловушку. Если внезапно сознание *стало* бы чем-то, отличие себя самого от другого исчезло бы внутри полной индифферентности.

Это описание, однако, позволяет включить существенное добавление, которое радикально изменит его смысл. В самом деле, когда сознание реализовалось как не являющееся таким или другим *"это"* в мире, то отрицательное отношение не было взаимным; рассматриваемое *"это"* не становится небытием сознания; сознание определяется в нем и через него к небытию, но оно остается по отношению к сознанию в чисто внешнем отношении индифферентности; это значит, в действительности, что оно сохраняет свою природу *в-себе* и как *в-себе* оно открывается сознанию в самом отрицании, которым Для-себя производится в бытии, отрицая из себя, что оно было в-себе. Но когда, напротив, речь идет о Другом, внутреннее отрицательное отношение является отношением взаимности. Бытие, которое сознание имеет в небытии, определяется как бытие, которое имеет в небытии это сознание. Это значит в действительности, что во время восприятия *этого* в мире сознание отличается от *этого* не только своей собственной индивидуальностью, но также своим способом бытия. Оно было *Для-себя* перед *В-себе.* В появлении Другого оно совсем не отличается от Другого в том, что касается его способа бытия; Другой есть то, чем он является, он есть Для-себя и сознание, он отсылает к возможностям, которые являются его возможностями, он сам есть через исключение Другого; не может стоять вопроса о том, чтобы противостоять Другому посредством чистой числовой детерминации. Здесь нет *двух* или *многих* сознаний. Исчисление, в действительности, предполагает внешнего свидетеля, и оно является простой констатацией внешнего отношения. Другой для Для-себя может существовать только в спонтанном и дочисленном отрицании. Он может существовать для сознания только как *сам себя отвергающий.* Но как раз потому, что Другой является самим собой, он может быть для меня и посредством меня отрицающим себя, только поскольку он *сам меня отрицает.* Я не могу ни постигать, ни понимать сознание, которое совсем меня не постигало бы. Единственное сознание, которое ни в коем случае не является, чтобы меня охватить, меня отрицать, и которое я могу сам понять, это не сознание, изолированное где-то вне мира, а мое собственное. Таким образом, Другой, которого я признаю, чтобы отрицать из бытия, это прежде всего *тот, для которого есть мое Для-себя.* Действительно, это тот, которым я стара-

юсь не быть не только потому, что я отрицаю его из себя, что он не есть я, но я стараюсь как раз не быть бытием, которое старается не быть мной. Только это двойное отрицание в определенном смысле саморазрушающееся; или, в самом деле, я произвожу себя, чтобы не быть определенным бытием, и тогда Другой есть объект для меня, а я теряю свою объектность для него; в этом случае Другой перестает быть Другим я, то есть субъектом, который делает меня объектом, отказываясь быть мной; или это бытие прекрасно является Другим и старается не быть мной, но в этом случае я становлюсь объектом для него, и он теряет свою собственную объектность. Следовательно, изначально Другой есть Не-я-не-объект. Какими бы ни были последующие процессы диалектики Другого, если Другой должен с самого начала быть Другим, он есть тот, кто в принципе не может открыться в самом появлении, через которое я отрицаю быть им. В этом смысле мое фундаментальное отрицание не может быть прямым, так как нет ничего, над чем бы оно могло проводиться. То, чем я отказываюсь в конце концов быть, не может быть ничем, как этим отказом быть Я, посредством которого другой делает меня объектом; или, если хотите, я отрицаю мое отрицаемое Я; я определяюсь как Я-сам посредством отрицания отрицаемого Я; я полагаю это отрицаемое Я как Я-отчужденное в самом появлении, которым я отрываюсь от Другого. Но посредством этого я признаю и утверждаю не только Другого, но существование моего Я-для-другого; в самом деле, это значит, что я не могу *не быть* Другим, если я не беру на себя свое бытие-объекта для Другого. Исчезновение отчужденного Я влекло бы за собой исчезновение Другого через крушение самого Я. Я избегаю Другого, оставляя в его руках мое отчужденное Я. Но так как я выбираю себя как избегание другого, я принимаю на себя и признаю своим это отчужденное Я. Мой отрыв от Другого, то есть мое Я, является в силу своей существенной структуры усвоением как *своего* этого Я, которое другой отрицает; оно есть именно *только это*. Таким образом, это отчужденное и отрицаемое Я является одновременно моей связью с другим и символом нашего абсолютного разделения. В самом деле, в той степени, в какой я являюсь тем, кто производит то, что *есть* Другой, посредством утверждения моей самости, Я-объект является моим, и я его требую, так как разделение Другого и меня самого никогда не дано, и я за это постоянно ответствен в своем бытии. Но поскольку Другой ответствен вместе со мной за наше первоначальное разделение, это Я от меня ускользает, поскольку оно является тем, которым Другой старается не быть. Таким образом, я требую как *моего* и для себя свое Я, которое от меня ускользает, и так как я осуществляюсь, чтобы не быть Другим, поскольку Другой является спонтанностью, тождественной моей, то именно в качестве Я-себя-избегающего я требую этого Я-объекта. Этот Я-объект есть я, *каким я являюсь,* в той самой степени, в какой он от меня ускользает, и я его отрицал бы, напротив, как мое, если бы он мог совпадать со мной в чистой самости. Следовательно, мое бытие-для-другого, то есть мой Я-объект, не есть образ, снятый с меня и обитающий в чужом сознании; это бытие совершенно реальное, *мое* бытие как условие моей самости напротив Другого и самости Другого напротив меня. Это мое *внешнее-бытие:* не бытие перено-

симое, которое пришло бы извне, но нечто внешнее, взятое и признанное как *мое* внешнее. В самом деле, мне невозможно отрицать я Другого, поскольку Другой сам является *субъектом*. Если бы я отрицал непосредственно Другого как чистый объект, то есть как существующее среди мира, то это не был бы *Другой*, которого я отрицал бы, но скорее объект, который в принципе не имел бы ничего общего с субъективностью; я оставался бы беззащитным против полной ассимиляции меня Другим из-за отсутствия осторожности перед истинной сферой Другого, субъективностью, которая является также и *моей* сферой. Я могу держать Другого на расстоянии, только принимая границу в моей субъективности. Но эта граница не может ни исходить из меня, ни быть мыслима мной, так как я не могу ограничить сам себя, иначе я был бы конечной целостностью. С другой стороны, согласно Спинозе, мышление может быть ограничено только мышлением. Сознание может быть ограничено только моим сознанием. Теперь мы можем понять природу моего Я-объекта: он есть граница между двумя сознаниями, поскольку создается ограничивающим сознанием и принимается ограниченным сознанием. Слово "граница" мы должны понимать в двух смыслах. Со стороны ограничивающего граница постигается как вместилище, которое содержит меня и окружает, как оболочка пустоты; она ссылается на меня как на целостность, ставя меня вне действий; со стороны ограничиваемого она есть для всего феномена самости как математический предел для ряда, который стремится к этому пределу, никогда его не достигая; всякое бытие, которое я имею в бытии, является в своем пределе асимптотической кривой к прямой. Таким образом, я являюсь распадающейся и бесконечной целостностью, содержащейся в конечной целостности, которая ее окружает на расстоянии и которой я являюсь вне себя, не будучи в состоянии никогда ни реализовать ее, ни даже достигнуть. Хорошим образом моих усилий постичь *себя* и их тщетности может служить та сфера, о которой говорит Пуанкаре и температура которой понижается от ее центра к поверхности; живые существа пытаются достигнуть поверхности этой сферы, отправляясь от ее центра, но падение температуры вызывает у них непрерывно растущее сжатие; они стремятся стать бесконечно плоскими по мере приближения к цели и поэтому отделяются от нее на бесконечное расстояние. Однако эта граница вне досягаемости, граница, которая есть Я-объект, — не идеал; это реальное бытие. Это бытие вовсе не является *в-себе*, так как не производится в чистой индифферентности внешнего отношения; но оно не является также и *для-себя*, так как не есть бытие, которое я имею в бытии, ничтожась им. Оно есть как раз мое *бытие-для-другого*; оно разорвано между двумя отрицаниями противоположного происхождения и обратного смысла, так как другой *не есть* это Я, о котором он имеет интуицию, а *я не имею интуиции* того Я, которым я являюсь. Однако это Я, произведенное одним и принятое к себе другим, получает свою абсолютную реальность тем, что является единственно возможным разделением между двумя существами, глубоко тождественными в том, что касается их способа бытия, непосредственно присутствующими одно к другому, поскольку только сознание способно ограничить сознание, никакой средний член между ними немыслим.

Исходя из этого присутствия по отношению ко мне другого-субъекта в моей объектности и через взятую на себя мою объектность мы можем понять объективацию Другого как второй момент моего отношения к Другому. В самом деле, присутствие Другого по ту сторону моей неоткрытой границы может служить мотивацией для моего нового постижения себя как свободной самости. В той степени, в какой я себя отрицаю в качестве Другого и в какой Другой обнаруживается вначале, он может обнаруживаться только как Другой, то есть как субъект по ту сторону моей границы, как то, что меня ограничивает. Действительно, ничто меня не может ограничить, за исключением Другого. Он появляется, следовательно, как тот, кто в своей полной свободе и свободной проекции к своим возможностям ставит меня вне действия и лишает меня моей трансцендентности, отвергая "делать совместно" (в смысле немецкого mit-machen). Таким образом, я должен постичь вначале и единственно эти два отрицания, ответственным за которые я не являюсь и которые не приходят ко мне посредством самого меня. Но в самом постижении этого отрицания возникает сознание себя, то есть я могу иметь ясное сознание себя, поскольку я также ответствен за отрицание другого, который является моей собственной возможностью. Это и есть разъяснение второго отрицания, которое идет от меня к другому. По правде говоря, оно было уже там, но скрытое другим, поскольку оно терялось, чтобы выявить другого. Но как раз другой оказывается мотивом, чтобы появилось новое отрицание; так как если есть Другой, который не ставит меня вне действия, полагая мою трансцендентность в качестве чисто созерцающей, значит я отрываюсь от Другого, беря на себя свою границу. И сознание этого отрыва *или* сознание *того же самого бытия* по отношению к Другому есть сознание моей свободной спонтанности. Этим самым отрывом, который ставит Другого во владение моей границы, я уже вывожу Другого из игры. Однако, поскольку я имею сознание самого себя как сознание одной из моих свободных возможностей и поскольку я проектируюсь к себе самому, чтобы реализовать эту самость, я уже ответствен за существование Другого; именно я осуществляю посредством самого утверждения моей свободной спонтанности то, что *есть* Другой, а не просто бесконечная отсылка сознания к самому себе. Будучи поставленным вне участия, Другой находится, следовательно, в качестве зависимого от меня небытия, и в силу этого его трансцендентность не является больше трансцендентностью, которая *трансцендирует меня* к нему; она оказывается просто созерцаемой трансцендентностью, просто *данным* кругом самости. И так как я не могу реализовать сразу два отрицания, новое отрицание, хотя и имеющее Другого как мотивацию, в свою очередь скрывает ее. Другой появляется для меня как деградированное присутствие. Значит, в действительности Другой и я вместе ответственны за существование Другого, но это осуществляется через два таких отрицания, что я не могу испытать одно без того, чтобы оно не скрывало тотчас другое. Таким образом, Другой становится теперь тем, что я ограничиваю в своей проекции к небытию-Другого. Естественно, здесь нужно понимать, что мотивация этого перехода имеет аффективный характер. Ничто не мешало бы, например, чтобы я остался очарован

этим Нераскрытым с его "за пределами", если бы я не реализовал как раз это Нераскрытое в страхе, в стыде или в гордости. И как раз аффективный характер указанных мотиваций учитывает эмпирическую случайность этих изменений точки зрения. Но сами эти чувства являются более не чем иным, как нашим способом испытывать эмоционально наше бытие-для-другого. В самом деле, страх предполагает, что я в опасности как присутствие посреди мира, не как Для-себя, которое делает то, что мир есть. Именно объект, которым *я* являюсь, находится в опасности в мире, и, как таковой, он из-за своего неразрывного единства бытия с бытием, которое я имею в бытии, может повлечь гибель Для-себя, которое я имею в бытии со своим собственным. Страх, следовательно, является открытием моего бытия-объекта по случаю появления другого объекта в моем перцептивном поле. Он отсылает к источнику всякого страха, который является боязливым открытием моей простой объектности, поскольку она превосходится и трансцендируется возможностями, которые не являются моими. Как раз обращаясь к своим собственным возможностям, я избегаю страха в той степени, в какой я буду рассматривать мою объектность как несущественную. Это возможно лишь, если я постигаю себя ответственным за бытие Другого. Другой становится тогда *тем, которым я стараюсь не быть,* и его возможности оказываются возможностями, которые я отвергаю и могу просто созерцать, следовательно, мертвыми-возможностями. Посредством этого я возвышаюсь над своими настоящими возможностями, поскольку я вижу их такими, которые могут быть всегда превзойдены посредством возможностей Другого; но я также превосхожу возможности Другого, рассматривая их с точки зрения единственного качества, которое он имел бы, без того, чтобы оно являлось его собственной возможностью (само его свойство Другого, поскольку я осуществляю то, что есть Другой), и считая их возможностями превосходить меня, чтобы я мог всегда перейти к новым возможностям. Таким образом, я сразу же получил свое бытие-для-себя посредством сознания себя как постоянного центра бесконечных возможностей, и я преобразовал возможности Другого в мертвые-возможности, придавая им всем свойство *не-переживаемых-мной,* то есть *просто данных.*

Подобным образом стыд — это только первоначальное чувство иметь свое бытие *вне* как включенное в другое бытие и в качестве такового без всякой защиты, освещенное абсолютным светом, исходящим из чистого субъекта; это сознание быть бесповоротно тем, чем я был всегда: "в неопределенности", то есть в форме "еще-не" или "уже-больше-не". Чистый стыд не является чувством быть таким-то или таким-то заслуживающим порицания объектом, но вообще быть *каким-то* объектом, то есть *признать* себя в этом деградированном бытии зависящим и застывшим, каким я есть для Другого. Стыд является чувством первородного греха не оттого, что я совершил такой-то и такой-то проступок, не просто потому, что я "опущен" в мир, в среду вещей и что мне нужно опосредование Другого, чтобы быть тем, чем я являюсь; стыдливость и в особенности опасение быть застигнутым в обнаженном виде являются только символической спецификацией первоначального стыда; тело здесь символизирует нашу беззащитную

объектность. Одеться — значит скрыть свою объектность, отстаивать свое право видеть, не будучи увиденным, то есть быть чистым субъектом. Отсюда библейский символ падения после первородного греха; именно это определяет, что Адам и Ева "узнают, что они нагие". Реакция на стыд будет состоять как раз в том, чтобы постигнуть в качестве объекта того, кто постигает *мою* собственную объектность. В самом деле, в то время как Другой появляется для меня как объект, его субъективность становится простым *свойством* объекта, которого имеют в виду. Она деградирует и определяется как "совокупность *объективных* свойств, которые ускользают от меня в принципе". Другой-объект "имеет" субъективность подобно тому, как этот пустой ящик имеет "внутренность". И посредством этого я себя *восстанавливаю,* так как я не могу быть *объектом для объекта.* Я вовсе не отрицаю, что Другой находится в связи со мной "внутри себя", но сознание, которое он имеет обо мне, будучи сознанием-объекта, появляется для меня как чистая бездействующая "внутренность"; оно оказывается свойством среди других свойств этой "внутренности", нечто сравнимое с чувствительной фотопластинкой, вставленной в фотоаппарат. Поскольку я произвожу то, что есть Другой, я понимаю себя в качестве свободного источника знания, которое Другой имеет обо мне, и Другой появляется передо мной *затронутым* в своем бытии этим знанием, которое он имеет о моем бытии, раз я *воздействовал* на характер Другого. Это знание приобретает тогда *субъективный* характер с новым смыслом "относительного", то есть оно остается в субъект-объекте как *относительное* качество в бытии-другого, на которого я воздействовал. Оно больше меня не *касается;* оно есть образ *меня в нем.* Таким образом, субъективность деградирует во внутренность, свободное сознание — в чистое отсутствие позиций, возможности — в свойства и знание, которым Другой меня затрагивает в моем бытии, в чистый образ меня в "сознании" Другого. Стыд вызывает реакцию, которая его превосходит и устраняет, поскольку она включает в себя скрытое и нетематизированное понимание возможности-быть-объектом субъекту, для которого я есть объект. И это скрытое понимание есть не что иное, как сознание моего "бытия-самого-себя", то есть моей усиленной самости. В самом деле, в структуре, которую выражает формула "Мне стыдно за себя", стыд предполагает меня-объекта для другого, а также самость, которая пристыжена и которая несовершенно выражается словом "Мне" из этой формулы. Таким образом, стыд есть единое понимание из трех измерений: "*Мне* стыдно за *себя* перед *Другим*".

Если одно из этих измерений исчезает, исчезает также и стыд. Однако если я понимаю "кого-то", перед которым я имею стыд, тогда он не может стать объектом, не распыляясь во множество других; и если я полагаю его как абсолютное единство субъекта, который ни в коем случае не может стать объектом, я полагаю этим самым вечность моего бытия-объекта и увековечиваю свой стыд. Это и есть стыд перед Богом, то есть признание моей объектности перед субъектом, который никогда не может стать объектом; я сразу же *реализую* и гипостазирую в абсолют мою объектность; полагание Бога сопровождается вещизмом моей объектности; точнее, я полагаю свое бытие-объекта-для-Бога как более реальное, чем мое Для-себя; я существую отчужденным и даю о себе

знать посредством моего внешнего, тем, чем я должен быть. Это и есть источник страха перед Богом. Колдовство, надругательство над жертвами, дьявольские союзы и т. п. являются также и усилиями, цель которых — придать характер объекта абсолютному Субъекту. Желая Зла ради Зла, я пытаюсь созерцать божественную трансцендентность, собственной возможностью которой является благо, как чисто данную трансценденцию, которую я трансцендирую к Злу. Тогда я "делаю страдающим" Бога, я его "раздражаю" и т. д. Эти попытки, предполагающие абсолютное *признание* Бога как субъекта, который не может быть объектом, носят в себе самих противоречие и всегда терпят крах.

Сама гордость не исключает первоначального стыда. Как раз на почве фундаментального стыда или стыда быть объектом она и создается. Это двусмысленное чувство: в гордости я признаю Другого в качестве субъекта, посредством которого объектность приходит к моему бытию, но я себя признаю, кроме того, ответственным за мою объектность; я ставлю акцент на моей ответственности и принимаю ее на себя. В определенном смысле гордость есть, следовательно, вначале смирение; чтобы быть гордым этим *бытием,* необходимо, чтобы я вначале смирился *быть только этим.* Речь идет, таким образом, о первой реакции на стыд, и это уже реакция бегства и самообмана, так как, не прекращая считать Другого субъектом, я пытаюсь постигнуть себя как *воздействующего* на Другого своей объектностью. Одним словом, есть две подлинные позиции: позиция, посредством которой я признаю Другого в качестве субъекта, через которого я прихожу к моей объектности, — это и есть стыд; и позиция, посредством которой я постигаю себя как свободный проект, через который Другой приходит к своему бытию-другого, — это гордость или утверждение моей свободы перед Другим-объектом. Но гордость, или тщеславие, является неуравновешенным чувством и самообманом; я пытаюсь в тщеславии действовать на Другого, поскольку я являюсь объектом; эту красоту, или силу, или ум, которые он мне придает, поскольку конституирует меня в объект, я намереваюсь использовать рикошетом, пассивно вызывая у него чувство восхищения или любви. Но, кроме того, я требую, чтобы в качестве санкции моего бытия-объекта Другой испытывал это чувство и в силу того, что он является субъектом, то есть как свободу. Это единственный способ придать абсолютную объективность моей силе или моей красоте. Таким образом, чувство, которое я требую от Другого, несет в себе свое собственное противоречие, так как я должен воздействовать им на Другого, поскольку он свободен. Это чувство испытывается в виде самообмана, и его внутреннее развитие приводит его к распаду. В самом деле, чтобы использовать мое бытие-объекта, которое я беру на себя, я пытаюсь его возобновить *как объект;* и поскольку Другой является здесь ключом, я пытаюсь овладеть Другим, чтобы он раскрыл мне секрет моего бытия. Следовательно, тщеславие толкает меня на захват Другого и конституирование его как объекта, чтобы отыскивать внутри этого объекта и открывать там свою собственную объектность. Но это значит пилить сук, на котором сидишь. Конституируя Другого как объект, я конституируюсь как образ в середине Другого-объекта; отсюда разочарование в тщеславии: этот образ, который я хотел постигнуть,

чтобы его возобновить и смешать с моим бытием, *больше* мною не *признается;* я должен волей-неволей приписать его Другому как одно из его субъективных свойств; освобожденный вопреки себя от своей объектности, я остаюсь один напротив Другого-объекта в своей невыразимой самости, которую я имею в бытии, не будучи в состоянии никогда освободиться от своей активности.

Стыд, страх и гордость являются, стало быть, моими первоначальными реакциями; они есть лишь различные способы, которыми я признаю Другого в качестве субъекта вне моей досягаемости, и включают в себя понимание моей самости, которая может и должна служить мне мотивацией для конституирования Другого в объект.

Этот Другой-объект является мне внезапно, он вовсе не остается чистой объективной абстракцией. Он возникает передо мной со своими личными значениями. Он не есть только объект, свобода которого является *свойством* как трансцендированная трансцендентность. Он является также "гневным", или "радостным", или "внимательным", он "симпатичен" или "антипатичен", "скуп", "вспыльчив" и т. д. Это значит в действительности, что, постигая сам себя, я делаю так, что Другой-объект существует в середине мира. Я признаю его трансцендентность, но я ее признаю не как трансцендирующую трансцендентность, а как трансцендированную трансцендентность. Она появляется, таким образом, как возвышение орудий к определенным целям в той степени, в какой я возвышаю в едином проекте самого себя к этим целям, этим орудиям и к этому возвышению Другим орудий к целям. В действительности я никогда не постигаю себя абстрактно как чистую возможность быть самим собой, но я живу моей самостью в конкретной проекции к такой или такой-то цели; я существую только как *ангажированный* (engagé) и имеющий сознание бытия как такового. На этом основании я постигаю Другого-объекта только в конкретном и ангажированном возвышении его трансцендентности. Но соответственно ангажированность Другого, которая есть его способ бытия, является для меня, поскольку она трансцендируется моей трансцендентностью, как *реальное* включение (engagement), как *укоренение*. Одним словом, поскольку я существую *для-себя,* мое "включение" в ситуацию должно пониматься в том смысле, в каком говорят: "Я обязан (engagé) такому-то человеку, я обязан вернуть эти деньги и т. д.". Именно эта ангажированность характеризует Другого-субъекта, поскольку он есть другое я. Но эта объективная ангажированность, когда я постигаю Другого как объект, деградирует и становится ангажированностью-объектом в том смысле, в каком говорят: "Нож глубоко проник (engagé) в рану; армия занята (engagée) строевым смотром". Нужно понять, что бытие-в-середине-мира, которое приходит к Другому *через меня,* есть реальное бытие. Вовсе не чистая субъективная необходимость дает мне знать о нем как о существующем в середине мира. Однако вместе с тем Другой не сам оказывается потерянным в этом мире. Я заставляю его теряться в середине мира, который является моим, потому что он для меня тот, кого я имею в небытии, то есть потому что я его держу вне себя в качестве чисто созерцаемой и переведенной к моим собственным целям реальности. Таким образом, объективность не есть чистое пре-

ломление Другого моим сознанием; она приходит к Другому через меня как реальное определение; я осуществляю то, что Другой находится в середине мира. То, что я постигаю, стало быть, как реальные свойства Другого, и есть бытие-в-ситуации; в самом деле, я его организую в середине мира, поскольку он организует мир к себе; я постигаю его как объективное единство орудий и препятствий. Мы разъяснили во второй части работы[1], что целостность орудий есть точный коррелят моих возможностей. Так как я *являюсь* своими возможностями, порядок орудий в мире есть образ моих возможностей, проектируемый в определенное в-себе, то есть то, чем я являюсь. Но этот мирской образ я никогда не могу расшифровать, я адаптируюсь к нему в действии и через действие. Другой, поскольку он субъект, подобным образом включен *в свой образ*. Но поскольку я постигаю его как объект, напротив, именно этот мирской образ бросается мне в глаза; Другой становится орудием, которое определяется своим отношением со всеми другими орудиями; он является порядком *моих* орудий, который вклинивается в порядок, налагаемый мной на эти орудия; понять Другого — значит понять этот вклинивающийся-порядок и соотнести его с центральным отсутствием, или "внутренностью"; это значит определить указанное отсутствие как застывшее течение объектов *моего* мира к определяемому объекту *моего* универсума. И смысл этого течения дается мне самими этими объектами; именно расположение молотка и гвоздей, долота и мрамора, поскольку я перевожу это расположение, не будучи его основанием, определяет смысл этого внутримирского кровотечения. Таким образом, мир объявляет мне о Другом в его целостности и как целостность. Конечно, такое объявление остается двусмысленным. Но это потому, что я постигаю порядок мира к Другому в качестве недифференцированной целостности, на фоне которой появляются некоторые отчетливые структуры. Если бы я мог прояснить все инструментальные комплексы, поскольку они обращены к Другому, то есть если бы я мог постигнуть не только место, которое занимают молоток и гвозди в этом инструментальном комплексе, но еще улицу, город, нацию и т. д., я определил бы ясно и полностью бытие Другого как объекта. Если бы я заблуждался о намерении Другого, то это не потому, что я соотносил бы его жест с недосягаемой субъективностью; эта субъективность в себе и через себя не имеет никакого общего измерения с жестом, так как она является трансцендентностью для себя, непревосходимой трансцендентностью. Все дело в том, что я организую весь мир вокруг этого жеста не так, как он фактически организован. Таким образом, от одного того факта, что Другой появляется как объект, он дается мне в принципе как целостность; он простирается по всему миру, как мирская сила синтетической организации этого мира. Просто я не могу больше разъяснить эту синтетическую организацию, как я не могу разъяснить сам мир, поскольку он есть *мой* мир. И различие между Другим-субъектом, то есть между Другим таким, каков он есть для-себя, и Другим-объектом не является различием целого в части или скрытого в открытом: ведь Другой-объект в принципе находится полностью в соответствии с субъ-

---

[1] Часть вторая, глава III, § 3.

ективной целостностью; ничто не скрыто, и, поскольку объекты указывают на другие объекты, я могу до бесконечности увеличивать мое знание о Другом, бесконечно разъясняя его отношения с другими орудиями мира; и идеалом *познания* Другого остается исчерпывающее объяснение смысла течения мира. Принципиальное различие между Другим-объектом и Другим-субъектом исходит единственно из того факта, что Другой-субъект совсем не может быть познан и даже представляем как таковой; не существует проблемы познания Другого-субъекта, и объекты мира не указывают на его субъективность; они относятся только к его объективности в мире как смысл внутримирского течения, переведенный к моей самости. Таким образом, присутствие Другого ко мне как того, кто создает мою объектность, переживается как целостность-субъект; и если я обращаюсь к этому присутствию, чтобы его постигнуть, я воспринимаю снова Другого как целостность: целостность-объект в соответствии с миром как целым. И это восприятие происходит сразу, именно исходя из всего мира я иду к Другому-объекту. Но всегда только единичные отношения выделяются как *формы* на фоне мира. Вокруг этого человека, которого я не знаю и который читает в метро, присутствует весь мир. И не только его тело, как объект в мире, определяет его в бытии; это и его удостоверение личности, и направление движения вагона, в который он сел, и кольцо, которое он носит на пальце. Не в качестве *знаков* того, чем он является (это понятие знака нас снова отослало бы на самом деле к субъективности, которую я не могу даже понять и в которой он как раз, собственно говоря, ничто, поскольку он есть то, чем он не является, и не есть то, чем он является), но как реальные характеристики его бытия. Только если я *знаю,* что он *находится* в середине мира, во Франции, в Париже, занятый чтением, я могу из-за отсутствия возможности видеть его удостоверение личности только *предположить,* что он иностранец (это означает предположить, что он подвергается контролю, что он фигурирует в таком-то списке префектуры, что с ним нужно говорить на голландском либо на итальянском языке, чтобы получить от него такой-то или такой-то ответ, что международная почта доставляет ему по такой-то или такой-то дороге письма с такими-то и такими-то марками и т. п.). Однако это удостоверение личности в принципе дается мне в середине мира. Оно не избегает меня; в то время, как оно создавалось, оно начинало существовать для меня. Просто оно существует в скрытом состоянии, как каждая точка окружности, которую я вижу как законченную форму. И нужно изменить настоящую целостность моих отношений с миром, чтобы выявить его как отчетливое *это* на фоне универсума. Таким образом, гнев Другого-объекта, каким он обнаруживается для меня его криками, топаньем и угрожающими жестами, не является *знаком* скрытого и субъективного гнева; он отсылает не к чему иному, как к другим жестам и крикам. Он определяет Другого, он *есть* Другой. Конечно, я могу обмануться и принять за действительный гнев то, что является только притворным возбуждением. Но именно только по отношению к другим жестам и другим действиям, постигаемым объективно, я могу обмануться; я заблуждаюсь, если я понимаю движение его руки как *реальное* намерение ударить меня. То есть я заблуждаюсь, если я интерпретирую намере-

ние в зависимости от объективно раскрываемого движения, а оно не осуществляется. Одним словом, объективно понимаемый гнев является расположением мира вокруг внутримирского присутствия-отсутствия. Можно ли сказать, что следует согласиться с бихевиористами? Конечно нет, так как бихевиористы, если они и интерпретировали человека исходя из его ситуации, то теряли из вида его основную характеристику, которой является трансцендированная-трансцендентность. В самом деле, Другой есть объект, который не может быть ограничен самим собой; это объект, который понимается только исходя из его цели. Несомненно, молоток и пила не понимаются по-другому. То и другое понимаются через их функцию, то есть посредством их цели. Но это потому, что они как раз являются уже человеческими. Я их могу понять, поскольку они указывают мне на орудийную-организацию, центром которой является Другой, поскольку они составляют часть всего комплекса, трансцендированного к цели, которую я трансцендирую со своей стороны. Однако если можно сравнить Другого с машиной, то это потому, что машина, как дело человека, представляет уже след трансцендированной-трансценденции, потому что станки на ткацкой фабрике объясняются только через ткани, которые они производят. Бихевиористская точка зрения должна сместиться, и это смещение оставит незатронутой, впрочем, объективность Другого, так как то, что является вначале объективным (что мы называем значением вслед за французскими и английскими психологами, интенцией вслед за феноменологами, трансценденцией, как у Хайдеггера, или формой, как у гештальтистов), и есть тот факт, что Другой не может определиться иначе, чем через целостную организацию мира, и что он есть ключ этой организации. Следовательно, если я возвращаюсь от мира к Другому, чтобы определить его, это происходит не потому, что мир будет мне разъяснять Другого, но именно потому, что Другой-объект есть не что иное, как центр автономного и внутримирского отношения в *моем* мире. Таким образом, объективный страх, который мы можем чувствовать, когда воспринимаем Другого-объекта, не есть совокупность физиологических показателей расстройства, которые мы видим или измеряем сфигмографом или стетоскопом; страх — это бегство, исчезновение. И сами эти феномены не даются нам как простой ряд *движений*, но как трансцендированная-трансцендентность. Бегство или исчезновение — это не только отчаянный бег через колючие кусты, а также не только тяжелый спуск по камням дороги; это — полное потрясение орудийной-организации, которая для другого была центром. Этот солдат, который бежит, имел только что еще другого-врага на мушке своей винтовки. Расстояние от врага до него измерялось траекторией его пули, и я мог бы постигнуть и трансцендировать это расстояние как расстояние, организующееся вокруг центра "солдат". Но вот он бросает свою винтовку в траншею и спасается. Тотчас его окружает и преследует присутствие врага; противник, который держался на расстоянии траектории пуль, нападает на него в тот самый момент, в который исчезает траектория; в то же самое время тыл-страны, который он защищал и к которому прислонялся как к стене, внезапно поворачивается, открывается веером и оказывается впереди, приветливым горизонтом, к которому он спасается бегством. Все это я констатирую объектив-

но, и именно *это* я постигаю как *страх*. Страх является не чем иным, как магическим действием, стремящимся ликвидировать посредством заклинания пугающие объекты, которые мы не можем держать на расстоянии[1]. И как раз через его результаты мы постигаем страх, поскольку он дается нам как новый тип внутримирского кровотечения мира: переход от мира к типу магического существования.

Нужно тем не менее принять во внимание, что Другой является определенным объектом для меня только в той степени, в какой я могу быть им для него. Следовательно, он будет объективироваться как неиндивидуализированная частица "кого-то", или как "отсутствующий", просто представленный своими письмами и рассказами, или как *тот* присутствующий фактически, по мере того как я был бы сам для него элементом "кого-то", или "дорогим отсутствующим", или конкретным *этим*. То, что решает в каждом случае тип объективации Другого и его качеств, и есть одновременно моя ситуация в мире и его ситуация, то есть инструментальные комплексы, которые мы организовали, и различные *это*, которые появляются и в той и в другой ситуации на фоне мира. Все это естественно приводит нас к фактичности. Именно моя фактичность и фактичность Другого решают, может ли Другой видеть меня и могу ли я видеть *подобного* Другого. Но эта проблема фактичности выходит за рамки настоящего общего изложения. Мы ее рассмотрим в следующей главе.

Таким образом, я испытываю присутствие Другого как квазицелостность субъектов в моем бытии-объекта-для-Другого, и на основе этой целостности я могу испытать в большей степени присутствие конкретного субъекта, не имея возможности, во всяком случае, выделить его в *подобного* Другого. Моя защитная реакция на мою объектность представит Другого передо мной в качестве *такого-то* или *такого-то объекта*. На этом основании он появится мне как "тот-здесь", то есть его субъективная квазицелостность деградирует и становится целостностью объектом, соответствующей целостности Мира. Эта целостность открывается мне безотносительно к субъективности Другого; отношение Другого-субъекта к Другому-объекту совсем несравнимо с отношением, которое можно обычно установить, например, между объектом физики и объектом восприятия. Другой-объект открывается мне тем, что он *есть*, он относится только к самому себе. Просто Другой-объект таков, каким он мне является в плоскости объектности вообще и в своем бытии-объекта; даже немыслимо, чтобы я относил какое-либо знание, которое я имею о нем, к его субъективности, какой я ее испытываю в случае взгляда. Другой-объект является только объектом, но мое постижение его включает понимание того, что я смогу всегда и в принципе иметь о нем другой *опыт*, располагаясь в другой плоскости бытия; это понимание создается, с одной стороны, посредством *знания* моего прошлого опыта, который есть, впрочем, как мы видели, чистое прошлое (недосягаемое и которое я имею в бытии) этого опыта и, с другой стороны, посредством скрытого понимания диалектики другого; другой

---

[1] Ср. наш "Очерк феноменологической теории эмоций" ("Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions").

и есть в настоящем тот, которым я стараюсь не быть. Но хотя на мгновение я отрываюсь от него, ускользаю от него, вокруг него всегда остается постоянная возможность, чтобы он *делал себя* другим. Во всяком случае, эта возможность, предчувствуемая в виде замешательства и напряжения, которые составляют особенность моего положения напротив другого-объекта, собственно говоря, *непостижима;* вначале потому, что я не могу ни понять возможность, которая не является *моей* возможностью, ни воспринять трансцендентность за исключением ее трансцендирования, то есть постигая ее как трансцендированную трансцендентность; затем — в силу того, что эта предчувствуемая возможность не является возможностью другого-объекта: возможности последнего являются мертвыми-возможностями, которые отсылают к иным объективным аспектам другого. Моя возможность постигнуть себя как объект, являясь возможностью другого-субъекта, сейчас не является для меня возможностью кого-либо; она является абсолютной возможностью, берущей свое начало только в самой себе, возможностью возникновения (на основе полного уничтожения другого-объекта) другого-субъекта, которого я буду испытывать через свою объективность-для-него. Таким образом, другой-объект является взрывным инструментом, которым я владею с опасением, потому что я предвижу вокруг него постоянную возможность, что его *кто-то* заставит взорваться и что с этим взрывом я внезапно испытаю бегство от меня мира и отчуждение моего бытия. Мое постоянное желание состоит, следовательно, в том, чтобы удержать другого в его объективности, и мои отношения с другим-объектом в основном состоят из уловок, предназначенных, чтобы заставить его, в сущности, оставаться объектом. Но достаточно одного взгляда другого, чтобы все эти уловки провалились и я снова испытал бы преобразование другого. Таким образом, я отсылаюсь от преобразования к деградации и от деградации к преобразованию, никогда не имея возможности ни сформировать целостный вид этих двух способов бытия другого, так как каждый из них достаточен сам по себе и отсылает только к себе, ни твердо удержать один из них, так как каждый обладает собственной неустойчивостью и обрушивается, чтобы другой возник из руин; есть только мертвые, чтобы быть постоянно объектами, не становясь никогда субъектами, так как умереть вовсе не значит потерять свою объективность в середине мира — все мертвые находятся здесь, в мире вокруг нас; но это значит потерять всякую возможность открыться как субъект другому.

На этом уровне нашего исследования, прояснив существенные структуры бытия-для-другого, мы пытались, конечно, поставить метафизический вопрос: "Почему существуют другие?" Существование других, как мы видели, не является следствием, которое можно было бы вывести из онтологической структуры для-себя. Это, конечно, событие первичное, но *метафизического* порядка, то есть относящееся к случайности бытия. Именно по поводу этих метафизических существований ставится, в сущности, вопрос *почему*.

Более того, мы знаем, что ответ на это "почему" может только отослать нас к первоначальной случайности, но еще нужно доказать, что

метафизический феномен, который мы рассматриваем, является нередуцируемой случайностью. В этом смысле нам кажется, что онтологию можно определить как объяснение структур бытия существующего, взятых как целостность, и мы будем определять метафизику скорее как ставящую под вопрос существование существующего. Поэтому в силу абсолютной случайности существующего мы убедились, что всякая метафизика должна завершаться через "это есть", то есть непосредственной интуицией этой случайности.

Возможно ли ставить вопрос о существовании других? Является ли это существование нередуцируемым фактом или оно должно выводиться из фундаментальной случайности? Таковы предварительные вопросы, которые мы с нашей стороны можем ставить метафизику, спрашивающему о существовании других.

Исследуем внимательнее возможность метафизического вопроса. Вначале мы обнаруживаем, что бытие-для-другого представляет третий эк-стаз для-себя. В самом деле, первым эк-стазом является трехмерный проект для-себя к бытию, который оно имеет в бытии в форме небытия. Он представляет первую трещину, ничтожение, которое для-себя имеет в своем бытии, отрыв для-себя от всего того, чем оно является, поскольку этот отрыв конституирует его бытие. Второй эк-стаз, или рефлексивный эк-стаз, является отрывом от самого этого отрыва. Рефлексивное разделение соответствует тщетному усилию принять точку зрения на ничтожение, которое для-себя имеет в бытии, чтобы это ничтожение как просто данный феномен было бы ничтожением, *которое есть*. Но в то же время рефлексия хочет возвратить этот отрыв, который она пытается созерцать как чистое данное, утверждая о себе, что она есть это ничтожение, которое есть. Противоречие бросается в глаза; чтобы суметь постигнуть свою трансцендентность, мне нужно ее трансцендировать. Но именно моя собственная трансцендентность только и может трансцендировать; я *являюсь* ею, я не могу ее использовать, чтобы конституировать ее как трансцендированную трансцендентность; я осужден быть постоянно своим собственным ничтожением. Одним словом, рефлексия *является* отражающей. Во всяком случае, рефлексивное ничтожение более совершенно, чем ничтожение чистого для-себя как простого сознания себя. В последнем два члена диады "отражаемое-отражающее" так не способны представляться отдельно, что двойственность остается непрерывно рассеивающейся и каждый термин, полагая себя в качестве другого, *становится* другим. Но в случае рефлексии дело обстоит иначе, поскольку отражающее "отражение-отражающее" существует для рефлексивного "отражения-отражающего". Однако и отражающее, и рефлексивное имеют тенденцию к независимости, и *ничто*, которое разделяет их, стремится их разделить глубже, чем ничто, которое для-себя имеет в бытии, не отделяя отражение от отражающего. Однако ни рефлексивное, ни отражающее не могут выделить это разделяющее ничто, иначе рефлексия была бы автономным для-себя, направляющимся на отражающее, что предполагало бы отрицание извне как предварительное условие отрицания изнутри. Рефлексия не могла бы быть, если бы она не являлась полностью *бытием*, которое имеет в бытии свое собственное ничто. Таким образом, рефлексивный эк-стаз находится на

пути к эк-стазу более радикальному: бытию-для-другого. Окончательной границей ничтожения, идеальным полюсом должно быть в действительности внешнее отрицание, то есть разделение в-себе, или пространственная внешность индифферентности. По отношению к этому отрицанию извне три эк-стаза располагаются в порядке, который мы только что изложили, но они ни в коем случае не смогут достигнуть этого отрицания, оно остается в принципе идеалом. В самом деле, для-себя не может реализовать из себя по отношению к какому-либо бытию отрицание, которое было бы в себе, под угрозой прекратить сразу быть-для-себя. Конститутивное отрицание бытия-для-другого есть, стало быть, *внутреннее отрицание;* это — ничтожение, которое для-себя имеет в бытии полностью как рефлексивное ничтожение. Но здесь разделение нападает на само отрицание; последнее не есть больше только отрицание, которое раздваивает бытие на отражаемое и отражающее и, в свою очередь, пару отражаемое-отражающее — на отражаемое (отражаемое-отражающее) и отражающее (отражаемое-отражающее). Но отрицание разделяется на два внутренних и противоположных отрицания, каждое из которых есть отрицание внутреннего и которые, однако, отделены одно от другого непостижимым ничто извне. В самом деле, каждое из них, исчерпываясь отрицанием для-себя, чтобы оно было другим и полностью включенным в то бытие, которое отрицание имеет в бытии, не располагает больше самим собой для отрицания себя, чтобы оно стало противоположным отрицанием. Здесь сразу появляется *данное,* не как результат тождества бытия-в-себе, но как своего рода призрак внешности, который никакое из двух отрицаний не имеет в бытии и которое, однако, их разделяет. По правде говоря, мы находим уже начало этой отрицательной инверсии в рефлексивном бытии. В самом деле, рефлексивное как свидетель глубоко поражено в своем бытии своей рефлексивностью, и отсюда, поскольку оно делает себя рефлексивным, оно предполагает не быть отражающим. Но соответственно отражающее является сознанием себя как сознание, отражающее тот или иной трансцендентный феномен. Мы говорили о нем, что оно знает себя рассматриваемым. В этом смысле оно намерено со своей стороны не быть рефлексивным, поскольку всякое сознание определяется своей отрицательностью. Но эта тенденция к двойному разделению принимается и подавляется тем фактом, что, несмотря на все, рефлексивное имело в бытии отражающее и что отражающее имело в бытии рефлексивное. Двойное отрицание остается рассеивающимся. В случае третьего эк-стаза мы присутствуем как бы при более совершенном рефлексивном разделении. Следствия могут нас удивить. С одной стороны, потому, что отрицания производятся изнутри; другой и я сам не можем прийти друг к другу извне. Необходимо, чтобы существовало *бытие* "я-другой", которое имело бы в бытии взаимное разделение для-другого, так же как целостность "рефлексивное-отражающее" есть бытие, которое имеет в бытии свое собственное ничто, то есть моя самость и самость другого являются структурами одной и той же целостности бытия. Таким образом, Гегель, кажется, был прав: именно точка зрения целостности является точкой зрения бытия, *истинной* точкой зрения. Все происходит так, как если бы моя самость перед самостью другого создавалась

и поддерживалась целостностью, которая доводила бы до крайней степени свое собственное ничтожение; представляется, что бытие для другого есть продолжение чистого рефлексивного разделения. В этом смысле все происходит так, как если бы другие и я сам выражали напрасное усилие целостности для-себя, чтобы овладеть собой и заключить то, что она *имеет в бытии* по чистому и простому способу в-себе; это усилие по овладению собой как объектом, доводимое здесь до крайности, то есть по ту сторону рефлексивного разделения, привело бы к обратному результату по отношению к цели, к которой проектировалась бы эта целостность. Своим устремлением быть сознанием себя целостность-для-себя конституировалась бы перед собой как сознание себя, которое имеет в небытии себя, сознанием которого оно является; и соответственно я-объект, чтобы *быть*, должен испытываться как *бывший* посредством сознания и для сознания, которое он имеет в небытии, если хочет быть. Таким образом, рождается разделение для-другого; и это дихотомическое разделение повторялось бы до бесконечности, чтобы конституировать *множественность* сознаний как фрагментов радикального взрыва. *Многие другие* "существовали бы" вследствие неудачи, противоположной рефлексивной неудаче. В самом деле, если в рефлексии я не достигаю того, чтобы постичь себя как объект, но только как квазиобъект, значит, я являюсь объектом, который я хочу постигнуть; я имею в бытии ничто, которое отделяет меня от меня же; я не могу ни ускользнуть от моей самости, ни принять точку зрения на самого себя; таким образом, я не сумею ни реализовать себя как бытие, ни постигнуть себя в форме "есть"; восстановление не удается, поскольку восстанавливающий является в себе самом восстанавливаемым. В случае бытия-для-другого, напротив, разделение проводится дальше; отражаемое (отражение-отражающее) радикально отличается от отражающего (отражения-отражающего) и посредством этого может быть для него объектом. Но на этот раз восстановление терпит поражение, потому что восстанавливаемое *не является* восстанавливающим. Таким образом, целостность, которая не есть то, чем она является, будучи тем, чем не является, посредством радикального усилия оторваться от себя производила бы повсюду свое бытие, как в любом другом месте; мерцание бытия-в-себе расколотой целостности всегда в другом месте, всегда на расстоянии, всегда в себе самом, всегда, однако, поддерживаемое в бытии посредством постоянного взрыва этой целостности, — таким будет бытие других и меня самого как другого.

Но, с другой стороны, *одновременно* с моим отрицанием меня самого другой отрицает из себя, что он является мной. Эти два отрицания точно так же необходимы в бытии-для-другого и не могут быть объединены никаким синтезом. Совсем не потому, что ничто извне их отделяло бы вначале, но скорее потому, что в-себе захватывало бы вновь каждое по отношению к другому, поскольку каждое *не является* другим, не имеет его в небытии. Здесь существует граница для-себя, исходящая из самого для-себя, но как граница она не зависима от для-себя; мы снова находим нечто в качестве *фактичности* и не можем понять, как целостность, о которой мы сейчас говорили, могла бы внутри самого радикального отрыва произвести в своем бытии ничто, которое она ни в коем случае не

имеет в бытии. В самом деле, кажется, что оно проскальзывает в эту целостность, чтобы ее разорвать, как небытие в атомизме Левкиппа проскальзывает в парменидовскую целостность бытия, чтобы разбить его на атомы. Оно, следовательно, представляет отрицание всякой синтетической целостности, исходя из которой хотели бы понять множество сознаний. Несомненно, оно непостижимо, поскольку не производится ни другим, ни мною, ни посредником, ибо мы установили, что сознания воспринимают друг друга без посредника. Несомненно, куда бы мы ни обращали свой взор, мы встретим в качестве объекта описания только простое отрицание изнутри. Однако оно находится здесь, в том нередуцируемом факте, что существует *двойственность* отрицаний. Оно, конечно, не есть *основание* множества сознаний, так как если бы оно существовало до этого множества, то сделало бы невозможным всякое *бытие-для* другого; напротив, его нужно понимать как выражение этого множества; оно появляется с ним. Но так как нет *ничего,* что могло бы его основать, — ни отдельного сознания, ни целостности, разрывающейся на сознания, — оно появляется как чистая и нередуцируемая случайность, как тот *факт, что для существования другого недостаточно, чтобы я отрицал из себя другого, но необходимо еще, чтобы другой отрицал меня из себя одновременно с моим собственным отрицанием.* Оно является *фактичностью* бытия-для-других.

Следовательно, мы приходим к такому противоречивому выводу: бытие-для-другого может быть, только если оно является *бывшим* через целостность, которая теряется, чтобы оно возникло; это привело бы нас к тому, чтобы постулировать существование и страсть *духа.* Но, с другой стороны, это бытие-для-другого может существовать, только если оно включает непостижимое небытие извне, которое никакая целостность, будь она *духом,* не может ни производить, ни основывать. В одном смысле существование множества сознаний не может быть первичным фактом и отсылает нас к первоначальному факту отрыва от себя, который был бы фактом духа; таким образом, метафизический вопрос: "Почему существует множество сознаний?" — получил бы ответ. Но в другом смысле фактичность этого множества кажется нередуцируемым бытием и, если рассматривают дух, исходя из *факта* множества, он исчезает; метафизический вопрос не имеет больше смысла; мы встретили фундаментальную случайность и можем на него лишь ответить: "Дело обстоит таким образом". Следовательно, первоначальный эк-стаз углубляется; кажется, что нельзя создать в ничто его часть. Для-себя является нам как бытие, которое существует, поскольку оно не есть то, чем оно является, и есть то, чем оно не является. Эк-статическая целостность духа совсем не есть просто распадающаяся целостность, но она является нам в качестве расколотого бытия, о котором нельзя сказать ни что оно существует, ни что оно не существует. Таким образом, наше описание позволило выявить предварительные условия для всякой теории существования другого; множество сознаний обнаруживается как *синтез,* а не *набор,* но это синтез, целостность которого непостижима.

Можно ли сказать, что этот антиномичный характер целостности сам является чем-то нередуцируемым? Или, с высшей точки зрения, мы

можем его устранить? Должны ли мы считать, что дух является бытием, которое *есть и не есть,* как мы считали, что для-себя есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является? Вопрос не имеет смысла. В самом деле, он предполагал бы, что мы имеем возможность *принять точку зрения* на целостность, то есть рассматривать ее извне. Но это невозможно, потому что как раз я существую на основании этой целостности и в той степени, в какой я включаюсь в нее. Никакое сознание, будь то сознание Бога, не может "видеть обратную сторону", то есть постигать целостность как таковую. Так как если Бог является сознанием, он интегрируется в целостность. И если, по своей природе, он является бытием *за сознанием,* то есть в-себе, которое было бы основанием самого себя, целостность может для него появиться только как *объект* — тогда ему не хватает своего внутреннего распада как субъективного усилия по овладению собой, или только как *субъект* — тогда он может только испытать его, не познавая, так как он *не является* этим субъектом. Следовательно, никакая точка зрения на целостность немыслима; целостность не имеет "внешности", и сам вопрос о смысле ее "обратной стороны" лишается значения. Мы не можем идти дальше.

Итак, мы подошли к концу этого изложения. Мы узнали, что существование другого переживается с очевидностью в факте и через факт моей объективности. Мы видели также, что моя реакция на мое отчуждение для другого выражается восприятием другого как объекта. Короче говоря, другой может существовать для нас в двух формах: если я его испытываю с очевидностью, я не способен познать его; если я его познаю, если я действую на него, я только достигаю его бытия-объекта и его вероятного существования в середине мира; никакой синтез этих двух форм невозможен. Но мы не можем здесь останавливаться: этот объект, каким другой является для меня, и объект, которым я являюсь для другого, обнаруживаются *как тела.* Что такое, однако, мое тело? Чем является тело другого?

Глава II

ТЕЛО

Проблема тела и его отношений с сознанием часто была затемнена тем фактом, что тело прежде всего рассматривают как определенную *вещь*, имеющую свои собственные законы и поддающуюся определению извне, тогда как сознание постигают глубокой интуицией, которая свойственна ему. В самом деле, если, постигнув *"мое"* сознание в его абсолютной глубине и посредством ряда рефлексивных актов, я попытаюсь соединить с ним определенный живой объект, образованный нервной системой, мозгом, железами, органами выделения, дыхания и кровообращения, сама материя которых может быть проанализирована химически в атомах водорода, углерода, азота, фосфора и т. д., то я встречусь с непреодолимыми трудностями; но эти трудности проистекают из того, что я пытаюсь соединить мое сознание не с *моим* телом, но с телом *других*. Действительно, тело, описание которого я только что дал, не *мое* тело, какое оно есть *для меня*. Я никогда не видел и не увижу ни мой мозг, ни мои эндокринные железы. Но просто из того, что я видел при препарировании человеческих трупов, из того, что читал в научных работах по физиологии, я заключаю, что мое тело конституировано точно так же, как все те, которые мне показывали на столе препаратора или которые я разглядывал в цветном изображении в книгах. Несомненно, скажут мне, что медики, лечившие меня, хирурги, оперировавшие меня, могли производить непосредственный опыт с этим телом, которого я сам не знаю. Я этого не отрицаю и не претендую на то, что лишен мозга, сердца или желудка. Но важно прежде всего выбрать *порядок* наших знаний; исходить из опытов, которые могли делать медики над моим телом, — значит исходить из моего тела *в середине мира* и такого, каково оно есть для другого. Мое тело, каким оно выступает *для меня*, не появляется в середине мира. Несомненно, что я мог сам видеть на экране во время радиоскопии изображение моих позвонков, но я был как раз *снаружи*, в середине мира; я постигал бы объект, полностью конституированный как *это* среди других *этих*, и как раз только посредством размышления я возвращаю тело к *моему* бытию; оно было гораздо больше моим *свойством*, чем моим *бытием*.

Действительно, я вижу, что касаюсь своих ног и рук. И ничто не мешает мне мыслить чувствительный прибор, позволяющий живому существу видеть один свой глаз, в то время как он направлял бы свой взгляд на мир. Но нужно отметить, что в этом случае я опять являюсь *другим* по отношению к моему глазу; я его постигаю как чувственный орган, конституированный в мире таким-то и таким-то образом, но я не

могу его "видеть видящим", то есть постигнуть его открывающим мне аспект мира. Или он вещь среди вещей, или он то, посредством чего вещи открываются мне. Но он не может быть тем и другим в одно и то же время. Так же я *вижу*, как моя рука касается объектов, но я *не знаю* ее в ее действии их касания. Это принципиальное основание, в соответствии с которым известное "ощущение усилия" Мен де Бирана* не имеет реального существования. Ибо моя рука открывает мне сопротивление объектов, их жесткость или их мягкость, но не *саму себя*. Таким образом, я не вижу свою руку иначе, чем я вижу эту чернильницу. Я развертываю расстояние от себя к ней, и это расстояние интегрируется в расстояния, которые я устанавливаю между всеми объектами мира. Когда врач берет мою больную ногу и изучает ее, пока я полулежа на кровати бросаю на нее взгляд, по существу, нет никакого различия между моим визуальным восприятием тела врача и восприятием моей собственной ноги. Точнее, они различаются только структурами того же самого глобального восприятия; и нет существенного различия между восприятием, которое врач имеет о *моей* ноге, и восприятием, которое я имею о ней сам в настоящее время. Несомненно, когда я касаюсь своей ноги пальцем, я чувствую, что моей ноги касаются. Но этот феномен двойного ощущения несуществен: замораживание, инъекция морфия могут привести к его исчезновению; этого достаточно, чтобы показать, что речь идет о двух существенно различающихся классах реальности. Касаться и быть касаемым, чувствовать, что касаешься, и чувствовать, что тебя касаются, — вот два вида феноменов, которые напрасно пытаются объединить под названием "двойное ощущение". На самом деле они радикально различны и существуют в двух несоединимых плоскостях. Ведь когда я касаюсь своей ноги или когда я ее вижу, я ее перевожу к своим собственным возможностям, например, чтобы надеть брюки, чтобы сменить повязку вокруг раны. Несомненно, я могу в то же самое время расположить мою ногу таким образом, чтобы мне было более удобно "работать" над ней. Но это ничего не изменяет в том факте, что я ее трансцендирую к чистой возможности "вылечиться" и что, следовательно, я присутствую по отношению к ней без того, чтобы она *являлась мной* и я *являлся ею*. И то, чем, таким образом, я стараюсь быть, есть *вещь* — "нога"; это не нога как *возможность, которой я являюсь*, чтобы шагать, бежать или играть в футбол. Следовательно, в той степени, в какой мое тело указывает на мои возможности в мире, видеть мое тело, касаться его — значит преобразовать эти мои возможности в мертвые возможности. Это преобразование должно с необходимостью влечь за собой полную *"этость"* (cécite) в отношении того, что есть тело как живая возможность бежать, танцевать и т. д. Конечно, открытие моего тела как объекта является раскрытием его бытия. Но бытие, которое раскрывается таким образом, есть его *бытие-для-другого*. То, что это смешение ведет к нелепостям, можно ясно видеть в случае знаменитой проблемы "перевернутого видения". Известен вопрос, который ставят физиологи: "Как мы можем поставить объекты прямо, если они отпечатываются на нашей сетчатке перевернутыми?" Известен также ответ философов: "Нет проблемы. Объект является прямым или перевернутым по отношению к остальному универсуму. Воспринимать весь универсум

перевернутым не означает ничего, так как нужно было бы, чтобы он был перевернутым по отношению к некоторой вещи". Но нас здесь особенно интересует происхождение этой ложной проблемы; как раз некоторые хотели связать *мое* сознание об объектах с телом *другого*. Вот свеча, хрусталик, который служит линзой, перевернутый образ на экране сетчатки. Но именно сетчатка входит здесь в физическую систему, она является *экраном* и только им; хрусталик есть *линза* и только она, оба однородны в своем бытии со свечой, которая завершает систему. Значит, мы смело выбрали физическую точку зрения, то есть точку зрения извне, из внешнего отношения, чтобы исследовать проблему видения; мы рассматривали мертвый глаз в середине видимого мира, чтобы дать отчет о видимости этого мира. Как потом удивляться, что сознание как абсолютная внутренность не позволяет себя связывать с этим объектом? Отношения, которые я устанавливаю между телом другого и внешним объектом, являются отношениями, существующими *реально*, но они существуют, чтобы быть бытием для-другого; они предполагают центр внутримирского течения, познание которого есть *магическое* свойство вида "действие на расстоянии". С самого начала они располагаются в перспективе другого-объекта. Стало быть, если мы хотим подумать о природе тела, нужно установить порядок наших рефлексий, который соответствовал бы порядку бытия; мы не можем продолжать смешивать онтологические плоскости и должны последовательно изучать тело как бытие-для-себя и как бытие-для-другого, и чтобы избежать нелепостей типа "перевернутого видения", мы проникнемся идеей, что эти два аспекта тела, будучи в двух различных и несоединимых плоскостях бытия, нередуцируемы одно к другому. Именно целиком бытие-для-себя должно быть телом и целиком должно быть сознанием: оно не может быть *соединено* с телом. Также и бытие-для-другого является полностью телом. Здесь нет "психических феноменов", объединенных с телом, нет ничего *позади* тела. Но тело является полностью "психическим". Именно эти два способа бытия тела мы будем сейчас исследовать.

1. Тело как бытие-для-себя: фактичность

На первый взгляд кажется, что наши предшествующие замечания вступают в противоречие с данными картезианского cogito. "Душу легче познать, чем тело", — говорил Декарт. Посредством этого он намеревался провести радикальное различие между фактами мышления, доступными рефлексии, и фактами тела, познание которых должно быть гарантировано божественной добротой. Действительно, вначале кажется, что рефлексия открывает нам только чистые факты сознания. Несомненно, в этой плоскости встретятся феномены, которые, как представляется, включают в себя некоторую связь с телом: "физическая" боль, неприятность, удовольствие и т. д. Но эти феномены являются тем не менее *чистыми фактами сознания;* будут пытаться делать из них *знаки*, проявления сознания *по поводу* тела, не отдавая себе отчета в том, что

таким образом неустранимо изгоняют тело из сознания и что никакая связь больше не сможет соединить это тело, которое уже является телом-для-другого, и сознание, о котором утверждают, что оно его обнаруживает.

К тому же нужно исходить не из этого, но из нашего первичного отношения к в-себе: нашего бытия-в-мире. Известно, что вовсе нет, с одной стороны, для-себя и с другой — мира как двух замкнутых частей, о которых затем нужно было бы думать, как они сообщаются между собой. Но для-себя через себя является отношением к миру; отрицая из себя, что оно является бытием, для-себя осуществляет то, что есть мир, и, переводя это отрицание к своим собственным возможностям, открывает "эти" как вещи-орудия.

Но когда мы говорим, что для-себя есть-в-мире, что сознание есть сознание мира, нужно остерегаться думать, что мир существует напротив сознания, как неопределенное множество взаимных отношений, которые оно осматривало бы без перспективы и созерцало бы вне позиции, без точки зрения. *Для меня* этот стакан находится слева от графина, немного позади; *для Пьера* он находится справа, немного впереди. Даже немыслимо, чтобы сознание могло бы осматривать мир таким образом, что стакан для него был бы дан *сразу* справа и слева от графина, впереди и сзади. Это происходит не вследствие строгого применения принципа тождества, но потому, что указанное слияние правого и левого, впереди и сзади мотивировало бы полное исчезновение "этих" внутри первоначального неразличения. Если таким же образом ножка стола скрывает от моих глаз арабески ковра, это происходит вовсе не вследствие некоторой конечности и некоторого несовершенства моих органов зрения; но означает, что ковер, который не был бы скрыт столом, не находился бы ни под ним, ни над ним, ни в стороне от него, — этот ковер не имел бы больше никакого отношения со столом и не принадлежал бы больше к "миру", где *находится* стол; в-себе, которое обнаруживалось в аспекте *этого,* превратилось бы в свое тождество индифферентности: само пространство как чисто внешнее отношение исчезло бы. Конституирование пространства как множества взаимных отношений может совершаться в действительности только с абстрактной точки зрения науки; оно не могло бы быть пережито, оно даже непредставимо; треугольник, который я черчу на доске, помогая моим абстрактным размышлениям, расположен необходимым образом справа от окружности, касающейся одной из его сторон, в соответствии с тем, как он *расположен* на доске. И мое усилие направлено на то, чтобы выйти за пределы конкретных характеристик начерченной мелом фигуры, не учитывая больше его ориентацию по отношению ко мне, так же как толщину линий или несовершенство рисунка.

Таким образом, поскольку *есть* мир, этот мир не может существовать без однозначной ориентации по отношению ко мне. Идеализм справедливо настаивал на том факте, что отношение делает мир. Но так как он брал за основу ньютонианскую науку, он понимал это отношение как отношение взаимности. Он доходил, таким образом, только до абстрактных понятий чистой внешности, действия и противодействия и т. д., и поэтому ему не хватало мира, заставляя только прояснять

понятие-предел, абсолютную объективность. Это понятие в сущности приводит к понятию *"пустого мира"*, или "мира без людей", то есть к противоречию, поскольку именно через человеческую реальность есть мир. Следовательно, понятие объективности, которое намерено заменить догматическую истину в-себе чистым отношением взаимного соответствия между представлениями, само разрушается, если его проводят до конца. Впрочем, прогресс наук привел к опровержению этого понятия абсолютной объективности. То, что привело Бройля* к названию "опыт", есть система однозначных отношений, откуда не исключается наблюдатель. И если микрофизика должна снова вводить внутрь научной системы наблюдателя, то это не в виде чистой субъективности (данное понятие не имеет больше смысла, как и понятие чистой объективности), но как первоначальное отношение к миру, как место, как то, к чему ориентируются все рассматриваемые отношения. Отсюда, например, принцип неопределенности Гейзенберга не может рассматриваться ни как опровержение, ни как подтверждение принципа детерминизма. Просто вместо того, чтобы быть чистой связью между вещами, он включает в себя первоначальное отношение человека к вещам и его место в мире. Именно об этом хорошо свидетельствует тот факт, например, что нельзя увеличивать величины, пропорциональные измерениям тела, находящегося в движении, не изменяя величину скорости. Если я изучаю невооруженным глазом, а потом под микроскопом движение одного тела к другому, во втором случае оно для меня покажет скорость в сто раз большую, хотя движущееся тело не будет быстрее приближаться к другому телу, так как пространство в то же самое время стало в сто раз больше. Таким образом, понятие скорости больше ничего не означает, если оно не является понятием скорости по отношению к данным измерениям движущегося тела. Но как раз мы выносим решения об этих измерениях самим нашим появлением в мире, и нужно, разумеется, чтобы мы об этом решали, иначе их не *было* бы вообще. Таким образом, измерения относительны не к нашему знанию, которое мы о них имеем, но к нашему первичному включению в систему мира. Именно это прекрасно выражает теория относительности; наблюдатель, расположенный внутри системы, не может определить никаким опытом, находится система в движении или покое. Но эта относительность — не "релятивизм"; она не касается *познания;* точнее, она предполагает догматический постулат, в соответствии с которым познание нам дает *то, что есть.* Относительность современной науки имеет в виду *бытие.* Человек и мир *суть* относительно существующие, и принципом их бытия *является* отношение. Отсюда следует, что первичное отношение исходит из человеческой реальности в мире. Для меня появиться — значит развернуть свои расстояния к вещам и посредством этого произвести то, чтобы были вещи. Но, таким образом, вещи являются как раз "вещами-которые-существуют-на-расстоянии-от-меня". Следовательно, мир передает мне это однозначное отношение, которым является мое бытие и которым я произвожу то, что он открывается. Точка зрения чистого знания противоречива; существует только точка зрения *ангажированного* знания. Это равнозначно тому, чтобы сказать, что познание и действие есть лишь две абстрактные

стороны первоначального и конкретного отношения. Реальное пространство мира является пространством, которое Левин называет "годологическим". Чистое познание на самом деле было бы познанием вне точки зрения, следовательно, познанием мира, располагающегося, в принципе, вне мира. Но это не имеет никакого смысла; познающее бытие было бы только знанием, потому что оно определялось бы своим объектом, и его объект исчез бы в полном безразличии взаимных отношений. Таким образом, познание может быть только появлением, вовлеченным в точку зрения, определяемую тем, что *есть*. Быть для человеческой реальности — значит *быть-здесь,* то есть "здесь на этом стуле", "здесь за этим столом", "здесь на вершине этой горы, с этими измерениями, этой ориентацией и т. д.". Это — онтологическая необходимость.

Рассмотрим ее подробнее. Указанная необходимость возникает между двумя случайностями; действительно, с одной стороны, если необходимо, чтобы я был в форме бытия-здесь, то совсем случайно, что я есть, так как я не являюсь основанием своего бытия; с другой стороны, если необходимо, что я занимаю такую-то или такую-то точку зрения, то случайным является, что я как раз занимаю такую-то точку зрения, а не любую другую. Подобную двойную случайность, содержащую необходимость, мы назвали *фактичностью* для-себя. Это мы описали во второй части. Мы там показали, что в-себе, ничтожащее и исчезающее в абсолютном событии, которым является возникновение основания или появление для-себя, остается внутри для-себя как его первоначальная случайность. Таким образом, для-себя поддерживается постоянной случайностью, которую оно берет на себя и ассимилирует, никогда не имея возможности ее устранить. Для-себя нигде не может найти ее в себе, нигде не может ее настигнуть и познать, даже рефлексивным cogito, так как всегда переводит ее к своим собственным возможностям и встречает в себе только ничто, которое оно имеет в бытии. Однако фактичность не прекращает преследовать для-себя; и именно она приводит к тому, что я себя постигаю одновременно и полностью ответственным за свое бытие, и полностью неоправдываемым. Но эту неоправдываемость мир мне посылает как образ в форме синтетического единства своих однозначных отношений ко мне. Абсолютно необходимо, чтобы мир для меня являлся *упорядоченным.* И в этом смысле указанный порядок и *есть я;* именно этот образ мы описали в последней главе второй части. Но вполне случайно, что он является *этим* порядком. Таким образом, он появляется как необходимое и неоправдываемое устройство целостности существующих вещей. Этот абсолютно необходимый и полностью неоправдываемый порядок вещей мира, порядок, которым являюсь я сам, поскольку мое появление делает его необходимо существующим, и который ускользает от меня, так как я не являюсь ни основанием своего бытия, ни основанием *такого-то* бытия, и есть тело, каким оно является в плоскости для-себя. В этом смысле можно было бы определить тело как *случайную форму, которую принимает необходимость моей случайности.* Оно является не чем иным, как для-себя; оно не есть в-себе *в* для-себя, так как тогда бы оно полностью затвердело. Но оно свидетельствует о том, что для-себя не есть свое основание, поскольку

этот факт выражается посредством необходимости существовать как случайное бытие, находящееся среди случайных существующих. Как таковое тело не отличается от *ситуации* для-себя, потому что для для-себя существовать или находиться в ситуации есть одно и то же. С другой стороны, оно отождествляется со всем миром, поскольку мир есть целостная ситуация для-себя и мера своего существования. Но ситуация не является чисто случайным данным; напротив, она открывается только в той степени, в какой для-себя ее переводит к себе. Следовательно, тело-для-себя никогда не является данным, которое я мог бы знать; оно находится здесь, повсюду как опережаемое; оно существует, только поскольку я, ничтожась, избегаю его; оно есть то, что я ничтожу. Оно есть в-себе, переведенное посредством ничтожащего и вновь овладевающего им в самом этом переводе для-себя. Оно свидетельствует о том, что я являюсь своей собственной мотивацией, не будучи своим собственным основанием, что я ничто, не имея в бытии того, чем я являюсь, и все же, поскольку я имею в бытии то, чем я являюсь, я являюсь без того, чтобы иметь это в бытии, следовательно, в одном смысле тело есть необходимая характеристика для-себя; неверно, что оно является продуктом произвольного решения демиурга, что объединение души и тела оказывается случайным сближением двух радикально различных субстанций; напротив, из природы для-себя необходимо следует, что оно есть тело, то есть его ничтожащее ускользание от бытия происходит в форме включения в мир. Однако в другом смысле тело прекрасно выявляет мою случайность, более того, оно и есть *только* эта случайность; картезианские рационалисты имели основание быть пораженными этой характеристикой; действительно, тело представляет индивидуальность моей включенности в мир. И Платон был прав, также указывая на тело, как на *то, что индивидуализирует душу*. Только было бы неверным предполагать, что душа может оторваться от этой индивидуальности, отделяясь от тела через смерть или чистую мысль, в том смысле, что душа *есть* тело, как для-себя *есть* своя собственная индивидуальность.

Мы лучше поймем значение этих замечаний, если попытаемся применить их к проблеме чувственного познания.

Проблема чувственного познания возникает в случае появления в середине мира определенных объектов, которые мы называем *органами чувств*. Мы вначале констатировали, что Другой имеет глаза, и впоследствии специалисты, препарируя трупы, узнали структуру этих объектов; они отличили роговидное тело от хрусталика и хрусталик от сетчатки. Они установили, что объект хрусталик относится к семейству особых объектов — линз и что можно применить к объекту их исследования геометрические оптические законы, которые касаются линз. Более точное препарирование, производимое постепенно, по мере того как усовершенствовались хирургические инструменты, показало нам, что пучок нервов исходит из сетчатки, чтобы закончиться в мозгу. Мы изучили под микроскопом нервы трупов и точно определили их путь от начальной точки до конечной. Совокупность этих знаний относится, следовательно, к определенному пространственному объекту, называемому глазом; эти знания предполагают существование пространства и мира, они пред-

полагают, кроме того, что мы можем *видеть* этот глаз, коснуться его, то есть что мы сами наделены чувственной точкой зрения на вещи. Наконец, между нашим знанием глаза и самим глазом размещаются все наши технические знания (искусство обращаться со скальпелями, хирургическими ножами) и научные знания (например, геометрическая оптика, которая позволяет конструировать и использовать микроскопы). Короче говоря, между мной и глазом, который я препарирую, располагается весь мир, который я обнаруживаю, как только появляюсь. Впоследствии более совершенные исследования позволили нам установить наличие различных нервных окончаний на периферии нашего тела. Мы добились даже того, чтобы действовать по отдельности на определенные нервные окончания и осуществлять опыты над живыми субъектами. Мы оказались тогда в присутствии двух объектов мира: с одной стороны — раздражитель, с другой — чувствительная корпускула, или свободное нервное окончание, которое мы раздражали. Раздражитель является физико-химическим объектом, электрическим током, механическим или химическим фактором, свойства которых мы точно знаем и которые мы можем варьировать по их интенсивности или длительности определенным способом. Речь идет, следовательно, о двух мирских объектах и их внутримирском отношении, которое может быть установлено нашими собственными чувствами или посредством инструментов. Знание этого отношения снова предполагает всю систему научных и технических знаний, короче говоря, существование мира и нашего первоначального появления в мире. Наши эмпирические сведения позволили нам, кроме того, понять отношение между "внутренностью" другого-объекта и совокупностью этих объективных констатаций. В самом деле, мы узнали, что, действуя на определенные органы чувств, мы "вызываем изменение" в сознании другого. Мы об этом узнали *через язык*, то есть посредством значимых и объективных реакций другого. Физический объект — раздражитель, физиологический объект — орган чувств, психический объект — Другой, объективные проявления значения — язык: таковы члены объективного отношения, которое мы хотели установить. Ни один из них не может позволить нам выйти из мира объектов. Нам приходилось также служить предметом в физиологических или психологических исследованиях. Если мы соглашаемся на некоторый опыт подобного рода, мы внезапно оказываемся в лаборатории и воспринимаем более или менее освещенный экран, или мы чувствуем небольшие электрические удары, или к нам прикасаются объектом, который мы не можем точно определить, но постигаем его глобальное присутствие в середине мира и около нас. Ни на мгновение мы не будем изолированными от мира, все эти события происходят для нас в лаборатории, в центре Парижа, в южном здании Сорбонны; и мы остаемся в присутствии *Другого*, и сам смысл опыта требует, чтобы мы могли общаться с ним посредством языка. Время от времени экспериментатор спрашивает нас, не кажется ли нам, что экран освещен в большей или меньшей степени, что давление, которое производится на нашу руку, более или менее сильно, и мы отвечаем, то есть даем объективные сведения о вещах, которые появляются в середине нашего мира. Может быть, неумелый экспериментатор спросил бы нас о том, является ли наше

ощущение света более или менее сильным, более или менее интенсивным? Этот вопрос не имел бы никакого смысла для нас, так как мы находились бы среди объектов, при наблюдении этих объектов, если бы нам давно не сообщили, что мы должны называть "ощущением света" объективный свет, каким он является для нас в мире в данный момент. Следовательно, мы ответили бы, что ощущение света было, например, менее интенсивным, но мы понимали бы под этим, что экран был, *по нашему мнению,* менее освещенным. Слова "по нашему мнению" не соответствуют ничему реальному, так как *фактически* мы постигали экран менее освещенным, если это не было стремлением не смешивать объективность мира *для нас* с более строгой объективностью, результатом экспериментальных измерений и соглашений умов между собой. То, что мы не можем во всяком случае *знать,* есть определенный объект, который экспериментатор наблюдал в это время и который был нашим зрительным органом или определенными тактильными окончаниями. Результат, полученный таким образом, в конце опыта, мог бы состоять только в том, чтобы поставить в отношение два ряда *объектов:* те, которые открываются нам во время опыта, и те, которые открываются в то же самое время экспериментатору. Освещенность экрана принадлежит к *моему миру;* мои глаза как объективные органы принадлежат к миру экспериментатора. Связь этих двух рядов претендует, следовательно, на то, чтобы быть мостом между двумя мирами, она ни в коем случае не может быть таблицей соответствия между субъективным и объективным.

В самом деле, почему мы называли бы субъективностью совокупность освещенных объектов, тяжелых или пахучих, какими они являются для меня *в этой лаборатории, в Париже, в февральский день* и т. д.? И если мы должны, несмотря ни на что, рассматривать эту совокупность как субъективную, то почему следует признавать объективностью систему объектов, которые одновременно открываются экспериментатору в этой же самой лаборатории, в этот же февральский день? Здесь нет ни двух весов, ни двух мер. Нигде мы не встретим ничего, что давалось бы как чисто *чувствуемое,* как переживаемое для меня без объективации. Здесь, как и всегда, у меня сознание мира и на фоне мира — сознание определенных трансцендентных объектов; как всегда, я перевожу то, что мне открывается, к возможности, которую я имею в бытии, например к возможности ответить правильно экспериментатору и способствовать успеху опыта. Несомненно, эти сравнения могут дать определенные объективные результаты: например, я могу констатировать, что теплая вода мне кажется холодной, когда я опускаю туда руку после того, как она находилась в горячей воде. Но эта констатация, которую высокопарно называют "законом относительности ощущений", совсем ощущений не касается. Речь идет только о качестве объекта, который мне открывается; теплая вода *является* холодной, когда я погружаю туда мою ошпаренную руку. Просто сравнение этого объективного качества воды с показанием столь же объективным, которое дает мне термометр, открывает мне противоречие. Это противоречие мотивирует с моей стороны свободный выбор истинной объективности. Я назову субъективностью объективность, которую я не выбирал. Что касается *причин*

"относительности ощущений", то более совершенное исследование откроет их мне в определенных объективных и синтетических структурах, которые я назову *формами* (Gestalt). Иллюзия Мюллера-Лайрса, относительность чувств и т. д. являются только названиями, данными объективным законом, касающимся структур этих форм. Эти законы не осведомляют нас о *явлениях,* но относятся к синтетическим структурам. Я вмешиваюсь в них только в той степени, в какой мое появление в мире порождает *вхождение в связь* объектов друг с другом. Как таковые они открываются в качестве *форм*. Научная объективность состоит в том, чтобы рассматривать структуры отдельно, изолируя их от всего, в то время как они появляются с характеристиками других. Но мы ни в коем случае не выйдем из существующего мира. Мы могли бы также показать: то, что называют "порогом ощущения", или специфичностью органов чувств, относится к чистым определениям объектов как таковых.

Тем не менее хотят, чтобы это объективное отношение раздражителя к органу чувств само переводилось к отношению *объективного* (раздражитель-орган чувств) и субъективного (чистое ощущение), а это субъективное определялось действием, которое производил бы на нас раздражитель посредством органа чувств. Нам представляется, что на орган чувств влияет раздражитель; в самом деле, протоплазменные и физико-химические изменения, которые возникают в органе чувств, не производятся самим этим органом, они к нему приходят *извне*. По крайней мере, мы это утверждаем, чтобы остаться верными принципу инерции, который конституирует всю природу как внешнее. Однако, когда мы устанавливаем корреляцию между объективной системой (раздражитель-чувственный орган), которую мы воспринимаем в настоящем, и субъективной системой, которая является для нас совокупностью внутренних свойств другого-объекта, мы вынуждены допустить, что новая модальность, появляющаяся в этой субъективности в связи с возбуждением органа чувств, создается другой вещью, а не ею самой. Действительно, если бы она создавалась спонтанно, она была бы сразу отрезана от всякой связи с возбужденным органом, или, если хотите, отношение, которое можно было бы установить между ними, было бы *каким угодно*. Мы будем понимать, таким образом, объективное единство, соответствующее даже самому малому и самому короткому из воспринимаемых возбуждений, и называть его ощущением. Это единство мы наделим *инерцией,* то есть оно будет чисто внешним, поскольку, понятое исходя из *"этого"*, оно будет участвовать во внешнем в-себе. Это внешнее проектируется внутрь ощущения, касаясь его почти в самом его существовании: основание его бытия и причина его существования находится вне его. Оно является, следовательно, *внешним к самому себе*. В то же время основа его бытия находится не в некотором "внутреннем" факте той же природы, что и оно, но в реальном объекте — раздражителе, и в изменении, которое касается другого реального объекта — органа чувств. Однако, поскольку остается непонятным, что определенное бытие, существующее в определенной плоскости бытия и неспособное поддерживаться в бытии только ею, может быть определено к существованию существующим, которое находится в радикально иной плоско-

сти бытия, то, чтобы поддержать ощущение и обеспечить ему бытие, я думаю о среде, однородной с ним и конституирующей его также во внешнем. Эту среду я называю *умом* или часто даже *сознанием*. Но это сознание я понимаю как сознание *Другого*, то есть как объект. Тем не менее, поскольку отношения, которые я хочу установить между органом чувств и ощущением, должны быть универсальными, я полагаю, что сознание, понятое таким образом, должно быть также *моим* сознанием, не *для другого*, но *в себе*. Итак, я выявил род внутреннего пространства, в котором определенные образы, называемые ощущениями, образуются под влиянием внешних возбуждений. Это пространство, являясь чистой пассивностью, заявляю я, *испытывает* свои ощущения. Но под этим я понимаю не только то, что оно является внутренней средой, которая служит для них матрицей. Я использую сейчас биологическое видение мира, которое я заимствовал для своей объективной концепции рассматриваемого ощущающего органа, и утверждаю, что это внутреннее пространство *живет* своим ощущением. Таким образом, "жизнь" является магической связью, которую я устанавливаю между пассивной средой и пассивным способом проявления этой среды. Ум не производит свои собственные ощущения, и поэтому они для него остаются *внешними;* но, с другой стороны, он их себе присваивает, живя ими. Единство "переживаемого" и "живого", следовательно, не является больше ни пространственным расположением друг возле друга, ни отношением содержимого к содержащему: это — магическое свойство. Ум *является* своими собственными ощущениями, оставаясь полностью отличным от них. Таким образом, ощущение становится особым типом объекта: инертным, пассивным и просто переживаемым. Итак, мы должны придать ему абсолютную субъективность. Но нужно разобраться с этим словом "субъективность". Оно не означает здесь принадлежность к субъекту, то есть к самости, которая спонтанно мотивируется. Субъективность психолога совершенно другого рода. Она, напротив, обнаруживает инерцию и отсутствие всякой трансцендентности. Субъективным является то, что не может выйти из самого себя. И как раз в той степени, в какой ощущение, будучи чисто внешним, может быть только впечатлением в уме, и в какой оно есть только свое, только этот образ, преобразованный в психическое пространство, оно не является трансцендентностью; оно есть простое испытываемое, простое определение нашей восприимчивости; оно субъективно, потому что нисколько не *изображает*, не *представляет*. Субъективное Другого-объекта есть просто закрытая шкатулка. Ощущение находится в ней.

Таким оказывается понятие *ощущения*. Его абсурдность бросается в глаза. С самого начала оно просто выдумано. Оно не соответствует ничему тому, что я испытываю в себе или по поводу другого. Мы всегда постигаем только объективный универсум; все наши личные определения предполагают мир и возникают как отношения к миру. Ощущение предполагает, что человек уже находится в мире, поскольку он наделен органами чувств, и оно появляется в нем как чистое прекращение его отношений с миром. В то же время эта чистая "субъективность" дается как необходимая основа, на которой нужно реконструировать все те трансцендентные отношения, которые его появление заставило исчез-

нуть. Таким образом, мы встречаем здесь три момента мышления. 1. Чтобы установить ощущение, нужно исходить из определенного реализма: принять за действительные наше восприятие Другого, органы чувств Другого и наводящие инструменты. 2. Но на уровне ощущения весь этот реализм исчезает: ощущение, чистое испытываемое изменение, дает нам сведения только о нас самих, оно является "переживаемым". 3. Однако именно ему я придаю основу моего познания внешнего мира. Эта основа не может быть основанием *реального* контакта с вещами; она не позволяет нам понять интенциональную структуру ума. Мы должны назвать *объективностью* не непосредственную связь с бытием, но определенные соединения ощущений, которые будут обнаруживать больше постоянства или больше регулярности, или лучше согласовываться с совокупностью наших представлений. В частности, мы должны определить наше восприятие Другого, органы чувств Другого и наводящие инструменты; речь идет о субъективных образованиях особой связности, вот и все. На этом уровне не может быть речи об объяснении моего ощущения посредством органа чувств таким, каким я его воспринимаю у другого или у самого себя, но скорее, наоборот, именно орган чувств я объясняю как определенное объединение моих ощущений. Здесь виден неизбежный круг. Мое восприятие органов чувств Другого служит мне основой для объяснения ощущений и в особенности — *моих* ощущений; но соответственно и мои ощущения, понятые таким образом, образуют единственную *реальность* моего восприятия органов чувств Другого. И в этом круге один и тот же объект — орган чувств Другого — не имеет ни одну и ту же природу, ни одну и ту же истину в каждом из этих явлений. Он сначала является *реальностью,* и именно потому, что он есть реальность, он основывает доктрину, которая ему противоречит. По *видимости* структура классической теории ощущения точно такая же, как и структура цинического аргумента "Лжец", в котором именно потому, что критянин говорит истину, полагают, что он лжет. Но, кроме того, как мы только что видели, ощущение является чистой субъективностью. Как можно конструировать объект субъективностью? Никакое синтетическое группирование не может придать объективное качество тому, что является в принципе переживаемым. Если должно осуществляться восприятие объектов в мире, необходимо, чтобы мы с самого своего появления были бы в присутствии к миру и объектам. Ощущение — гибридное понятие, соединяющее субъективное и объективное, задуманное исходя из объекта и примененное затем к субъекту, это — неполноценное существование, о котором нельзя сказать, существует ли оно фактически или же в теории; ощущение является чистым измышлением психолога, его нужно решительно выбросить из любой серьезной теории об отношениях сознания и мира.

Но если ощущение есть только слово, чем становятся чувства? Конечно, признают, что мы никогда не встретим в себе это призрачное и строго субъективное впечатление, которым является ощущение; признают, что я всегда постигаю только определенное зеленое этой тетради, этого листика и никогда ощущение зеленого, ни даже "квазизеленого", которое Гуссерль полагал в качестве гилетического материала, одушевляемого интенцией в зеленое-объект; без труда обнаружат, предполагая

возможность феноменологической редукции (а это нужно еще доказать, что она ставит нас перед объектами, заключенными в скобки), в качестве чистых коррелятов полагающих актов, а не ощущаемых остатков. Но тем не менее *чувства* остаются. *Я вижу* зеленое, *я касаюсь* этого полированного и холодного мрамора. Случай может лишить меня полностью того или иного органа чувств; я могу потерять зрение, стать глухим и т. д. Что же такое, однако, орган чувств, который не дает нам ощущения?

Ответить нетрудно. Сначала установим, что *чувство* находится повсюду и повсюду неуловимо. Эта чернильница на столе дана мне непосредственно в форме *вещи*, она дана мне *посредством зрения*. Это означает, что ее присутствие является видимым присутствием, и я сознаю, что она присутствует для меня как видимая, иначе говоря, у меня есть сознание ее ви́дения. Но в то время как зрение является *познанием* чернильницы, само зрение избегает всякого познания: нет познания зрения. Даже рефлексия не дает нам это познание. В самом деле, мое рефлексивное сознание дает мне знание о моем отражающем сознании чернильницы, но не о сознании сенсорной деятельности. Именно в этом смысле нужно воспринимать известную формулу Огюста Конта: "Глаз не может сам себя видеть". В самом деле, было бы допустимо, чтобы другая органическая структура, случайно снабженная нашим визуальным аппаратом, позволяла третьим глазом *видеть* два наших глаза, в то время как они смотрят. Не могу ли я видеть и касаться своей руки, в то время как она касается чего-либо? Но я принял бы тогда точку зрения другого на мои органы чувств; я видел бы глаза-объекты; я не могу видеть видящий глаз, я не могу касаться руки, когда она касается. Таким образом, чувство, поскольку оно является-для-меня, оказывается непостижимым; оно не является бесконечным набором моих ощущений, поскольку я встречаю всегда только объекты мира; с другой стороны, если я встаю по отношению к своему сознанию на рефлексивную точку зрения, я обнаруживаю сознание такой-то или такой-то вещи-в-мире, а не мое визуальное или тактильное чувство; наконец, если я могу видеть свои органы чувств или касаться их, я открываю чистые объекты в мире, не конструирующую или раскрывающую деятельность. Однако чувства находятся здесь: существуют зрение, осязание, слух.

Но если, с другой стороны, я рассматриваю систему *видимых* объектов, которые являются мне, я констатирую, что они не представляются в любом порядке: они *ориентированы*. Поскольку, стало быть, чувство не может определиться ни посредством постигаемого акта, ни посредством последовательности переживаемых состояний, нам остается попытаться определить его через его объекты. Если зрение не является суммой визуальных ощущений, не может ли оно быть системой видимых объектов? В этом случае нужно возвратиться к идее *ориентации*, на которую мы только что указали, и попытаться постигнуть ее значение.

Отметим в первую очередь, что она является конститутивной структурой вещи. Объект появляется на фоне мира и обнаруживает себя во внешнем отношении с другими "этими", которые собираются появиться. Таким образом, его раскрытие предполагает дополнительную конституцию фона индифферентности, которым является тотальное перцептив-

ное поле или мир. Формальная структура этого отношения формы к фону, следовательно, является необходимой; одним словом, существование визуального, тактильного или слухового поля есть необходимость: тишина, например, является звуковым полем недифференцированных шумов, в котором вязнет отдельный звук, рассматриваемый нами. Но материальная связь *такого-то* "это" на фоне одновременно выбирается и дается. Она выбирается, поскольку появление для-себя является определенным и внутренним отрицанием *такого-то* "это" на фоне мира: я *смотрю* на чашку или чернильницу. Она дается в том смысле, что мой выбор производится, исходя из первоначального распределения *"этих"*, которое обнаруживает сама фактичность моего появления. Необходимо, чтобы книга являлась бы мне справа *или* слева на столе. Но случайно, что она появляется для меня как раз слева, и, наконец, я свободен смотреть *на книгу*, лежащую на столе, или *на стол*, поддерживающий книгу. Именно эту случайность между необходимостью и свободой моего выбора мы называем *чувством*. Она предполагает, что объект *появляется всегда для меня полностью, сразу* — это *кубик, чернильница, чашка*, которые я вижу, но это появление всегда имеет место в особой перспективе, которая выражает свои отношения на фоне мира и к другим *этим*. Это всегда *нота скрипки*, которую я слышу. Но необходимо, чтобы я ее слышал *через дверь*, или *открытое окно*, или в концертном зале, иначе объект не был бы больше в середине мира и не обнаруживался бы больше существующему-появляющемуся-в-мире. Но, с другой стороны, если вполне верно, что все *эти* не могут появиться *сразу*, на фоне мира, и что появление некоторых из них вызывает смешение некоторых других с фоном, если верно, что каждое *это* может обнаружиться *сразу* единственным способом, хотя для него существует бесконечность способов появления, то эти правила появления не должны рассматриваться как субъективные и психологические; они строго объективны и вытекают из природы вещей. Если чернильница закрывает от меня часть стола, это проистекает не из природы моих органов чувств, но из природы чернильницы и света. Если объект уменьшается, удаляясь, то нельзя объяснять это неизвестно какой иллюзией наблюдателя, но строго внешними законами перспективы. Таким образом, этими объективными законами точно определяется объективный центр отношения (référence); например, на перспективной схеме глаз является точкой, в которой сходятся все объективные линии. Следовательно, перцептивное поле относится к объективно определяемому центру, располагающемуся *в самом поле*, которое ориентируется вокруг него. Только этот центр как структуру рассматриваемого перцептивного поля мы не видим, *мы им являемся*. Таким образом, порядок объектов мира постоянно передает нам образ объекта, который в принципе не может быть объектом *для нас*, поскольку он есть то, что мы имеем в бытии. Итак, структура мира предполагает, что мы не можем *видеть*, не *будучи видимыми*. Внутримирские отношения могут устанавливаться только с объектами мира, и видимый мир постоянно определяет один видимый объект, к которому относятся его перспективы и его диспозиции. Этот объект появляется в середине мира и в то же время как и мир; он всегда дан как добавление к некоторому группированию объектов, поскольку

определяется ориентацией этих объектов; без него не было бы никакой ориентации, потому что все ориентации были бы эквивалентны; он — случайное возникновение одной ориентации среди бесконечных возможностей ориентации мира; он есть *эта* ориентация, возвышенная до абсолюта. Но с такой точки зрения этот объект существует для нас только в качестве абстрактного указания; он есть то, на что все мне указывает и что я не могу постичь в принципе, поскольку это то, чем я *являюсь*. В самом деле то, чем я являюсь, в принципе не может быть для меня объектом, поскольку я *им* являюсь. Объект, на который указывают вещи мира и вокруг которого они располагаются, есть для самого себя в принципе не-объект. Но возникновение моего бытия, развертывая расстояния, *исходя из центра,* самим актом этого развертывания определяет объект, которым является он сам, поскольку он делает себя указателем через мир, и о котором, однако, я не могу иметь интуицию как об объекте, так как я им являюсь — я, который присутствует к самому себе как к бытию, являющемуся своим собственным ничто. Таким образом, мое бытие-в-мире посредством единственного факта, что оно *реализует* мир, указывает на себя как на бытие-в-середине-мира посредством мира, который оно реализует, и это не может быть по-другому, так как мое бытие не имеет другого способа входить в контакт с миром, кроме как *быть в мире.* Мне было бы невозможно реализовать мир, в котором я не был бы и который был бы чистым объектом обозревающего созерцания. Напротив, необходимо, чтобы я потерялся в мире, чтобы мир существовал и я мог бы его трансцендировать. Следовательно, сказать, что я вошел в мир, "пришел в мир", или что есть мир, или что я имею тело, — это одно и то же. В этом смысле мое тело находится везде в мире; оно находится как там, где газовый фонарь скрывает куст, растущий у тротуара, так и там, наверху, где мансарда расположена выше окон седьмого этажа, или там, где автомобиль проходит, двигаясь справа налево, позади грузовика, или где женщина, которая переходит улицу, кажется более маленькой, чем мужчина, сидящий на террасе кафе. Мое тело одновременно равнообъемно миру, охватывает все вещи и объединено в единственную точку, на которую все они указывают и которой являюсь я без возможности ее познать. Это поможет нам понять, чем являются чувства.

Чувство не является данным *до* чувственных объектов; в самом деле, не способно ли оно появляться другому как объект? Оно не является также данным *после* них; тогда нужно было бы предположить мир несоединимых образов, простых копий реальности, механизм появления которых был бы мыслим. Чувства современны объектам; они являются даже самими вещами, такими, какими они нам раскрываются в перспективе. Они просто представляют объективное правило этого раскрытия. Таким образом, зрение не *производит* визуальные *ощущения;* оно не *затрагивается* также световыми лучами, но это есть *собрание* всех видимых объектов, поскольку их объективные и взаимные отношения все относятся к определенным выбранным и сразу испытываемым величинам, как мерила, а также к определенному центру перспективы. С этой точки зрения чувство вовсе не уподобляется субъективности. Все изменения, которые можно зарегистрировать в перцептивном поле, являются

в действительности *объективными* изменениями. В частности, то, что можно устранить видение, "закрывая веки", есть *внешний* факт, который не относится к субъективности восприятия. В самом деле, ресница — это воспринимаемый объект среди других объектов, который скрывает от меня другие объекты вследствие своего объективного отношения с ними; *больше не видеть* предметы моей комнаты, поскольку я закрыл глаза, — значит *видеть* шторку моего века; таким же образом, если я кладу свои перчатки на скатерть стола, чтобы *больше не видеть* такой-то рисунок на скатерти, значит как раз *видеть перчатки*. Подобные *случаи*, которые представляют чувство, всегда принадлежат к области объектов: "я вижу желтое", поскольку у меня желтуха или потому что я ношу желтые очки. В обоих случаях основание феномена не находится ни в субъективном изменении чувства, ни даже в органическом изменении, но в объективном отношении между мирскими объектами; в обоих случаях мы видим "через" что-то, и *истина* нашего видения объективна. Если, наконец, тем или иным способом центр визуального отношения разрушен (разрушение может идти только из развития мира по его собственным законам, выражающим определенный способ моей фактичности), видимые объекты тут же не уничтожаются. Они продолжают существовать *для меня;* но они существуют без всякого центра отношения как *видимая целостность* без появления какого-либо отдельного *этого,* то есть в абсолютной взаимности своих отношений. Таким образом, именно возникновение для-себя в мире сразу превращает существующий мир в целостность вещей и чувства как объективный способ, которым представляются качества вещей. Фундаментальным является мое отношение к миру, и это отношение определяет сразу мир и чувства в соответствии с занимаемой точкой зрения. Слепота, дальтонизм, близорукость представляют первоначально *способ, которым* мир *является* для меня, то есть они определяют мое визуальное чувство, поскольку последнее является фактичностью моего появления. Поэтому мое чувство может быть познано и определено объективно мной, но *впустую,* исходя из мира; достаточно, чтобы мое рациональное и универсализирующее мышление продолжало в абстракции указания, которые мне дают вещи во мне самом о *моем* чувстве, и чтобы оно *реконструировало* чувство, исходя из этих признаков, как историк реконструирует историческую личность по остаткам, которые на нее указывают. Но в этом случае я реконструировал мир на почве чистой рациональности, абстрагируясь от мира посредством мышления; я обозреваю мир, не привязываясь к нему, я ставлю себя в позицию абсолютной объективности, и чувство становится объектом среди объектов, *относительным* центром отношения (référence), который сам предполагает координаты. Но этим самым я устанавливаю в мышлении абсолютную относительность мира, то есть я полагаю абсолютную эквивалентность всех центров отношения. Я разрушаю эмпиричность мира, даже не сомневаясь в нем. Таким образом, мир, постоянно указывая на чувство, которым я являюсь, и приглашая меня его реконструировать, побуждает устранить личное уравнение, которым я являюсь, восстанавливая в мире центр мирского отношения, вокруг которого располагается мир. Но одновременно я ускользаю посредством абстрактного мышления от

чувства, которым я являюсь, то есть я отрезаю свои связи с миром; я ставлю себя в состояние простого обозрения, и мир исчезает в абсолютной эквивалентности своих бесконечных возможных отношений. Чувство в действительности и есть наше бытие-в-мире, поскольку мы существуем в бытии в форме бытия-в-середине-мира.

Эти замечания могут быть обобщены; их можно полностью применить к *моему телу*, поскольку оно есть центр целостного отношения, на который указывают вещи. В частности, наше тело — не только то, что давно назвали "местопребыванием пяти чувств"; оно является также инструментом и целью наших действий. Невозможно даже отличить "ощущение" от "действия" в соответствии с понятиями классической психологии; именно на это мы указывали, когда говорили, что реальность представляется нам не как *вещь*, не как *орудие*, а как вещь-орудие. Поэтому мы и можем взять в качестве путеводной нити для нашего исследования тела, поскольку оно есть центр действия, мысли, которые помогли нам раскрыть истинную природу чувств.

В самом деле, как только мы формулируем проблему действия, то рискуем впасть в ошибку с серьезными последствиями. Когда я беру эту ручку и опускаю ее в чернильницу, я действую. Но если я смотрю на Пьера в тот же момент, когда он придвигает стул к столу, я также констатирую, что он действует. Однако здесь имеется достаточно определенный риск совершить ошибку, которую мы выявили в отношении чувств, то есть интерпретировать *мое* действие таким, каково оно *есть-для-меня*, исходя из действия другого. Это значит в действительности, что единственное действие, которое я могу *познать* в то время, когда оно имеет место, является действием Пьера. Я вижу его поступок и в то же время определяю его цель; он придвигает стул к столу, *чтобы* сесть за этот стол и написать письмо, о котором он говорил мне, что хочет его написать. Таким образом, я могу постичь все опосредствующие положения стула и тела, которое переставляет стул, в качестве инструментальных организаций; они являются средствами, чтобы достичь преследуемую цель. Тело другого здесь появляется, следовательно, для меня как инструмент среди других инструментов и совсем не только как орудие, производящее орудия, но еще как *орудие, управляющее орудиями;* одним словом, как станок. Если я интерпретирую роль *моего* тела по отношению к *моему* действию в свете моих знаний тела другого, я буду себя рассматривать как обладающего определенным инструментом, которым я могу распоряжаться по своему вкусу и который, со своей стороны, будет использовать другие инструменты в соответствии с определенной целью, которую я преследую. Таким образом, мы снова пришли к классическому различию души и тела: душа использует орудие, которым является тело. Параллелизм с теорией ощущения полный; в самом деле, мы видели, что эта теория исходила из знания органов чувств другого и что она наделяла затем меня органами чувств точно такими же, как органы чувств, которые я воспринимал у другого. Мы видели также трудность, которую сразу встречала такая теория; ведь в этом случае я воспринимаю мир, и в особенности органы чувств другого, через мой собственный орган чувств, орган, деформирующий преломляющую среду, который может дать мне информацию только

о своих собственных чувствах. Таким образом, следствия теории разрушают объективность самого принципа, который служил тому, чтобы их установить. Теория действия, имеющая аналогичную структуру, встречает такие же трудности; в самом деле, если я исхожу из тела другого, я его постигаю как инструмент и использую сам как инструмент; я могу *использовать* его, чтобы достигнуть целей, которых я не мог бы достигнуть один; я *повелеваю* его действиями с помощью приказов или просьб; я могу также вызвать их моими собственными действиями, но в то же время я должен принять меры предосторожности по отношению к орудию особенно опасному и деликатному в управлении. Я нахожусь по отношению к нему в сложном положении рабочего по отношению к своему станку, когда он направляет его движения и одновременно избегает того, чтобы быть захваченным им. И снова, чтобы использовать лучше всего в своих интересах тело другого, я нуждаюсь в инструменте, которым является мое собственное тело, совершенно так же, как для того, чтобы воспринять органы чувств другого, я нуждаюсь в других органах чувств, являющихся моими собственными органами. Итак, если я постигаю свое тело в образе тела другого, то это — инструмент в мире, который я должен использовать осторожно и который является ключом для использования других орудий. Но мои отношения с этим привилегированным инструментом могут быть только техническими, и я нуждаюсь в инструменте, чтобы использовать этот инструмент, поскольку это отсылает нас в бесконечность. Таким образом, если я постигаю свои органы чувств как органы чувств другого, они требуют чувственного органа, чтобы их воспринять. И если я постигаю свое тело как инструмент, подобный телу другого, оно требует инструмента, чтобы его использовать. А если мы отказываемся понимать эту отсылку в бесконечноть, тогда нам нужно допустить парадокс физического инструмента, *управляемого* душой, что, как известно, ведет к безвыходным апориям. Лучше посмотрим, не сможем ли мы попытаться здесь, как и там, восстановить для тела его природу-для-нас. Объекты раскрываются нам в глубине орудийного комплекса, где они занимают определенное *место*. Это место определяется не посредством чистых пространственных координат, а осями практического отношения. "Стакан *находится на полке* — это значит, что нужно быть осторожным, чтобы не опрокинуть стакан, когда перемещают полку. "Пачка табака *находится на* камине": это значит, что нужно пройти расстояние в три метра, если хотят подойти к трубке с табаком, избегая определенные препятствия: столики, кресла и т. д., которые расположены между камином и столом. В этом смысле восприятие совсем не отличается от практической организации существующих вещей в *мире*. Каждое орудие отсылает к другим орудиям, которые являются его *ключами,* и к тем, *ключом* которых является оно. Но эти отсылки не будут постигаться чисто созерцательным сознанием; для такого сознания молоток совсем не отсылал бы к гвоздям; он был бы *рядом* с ними; кроме того, выражение *"рядом"* потеряло бы весь свой смысл, если бы оно совсем не набрасывало путь от молотка к гвоздю, который *должен* быть пройден. Первоначальное пространство, которое мне открывается, является годологическим пространством; оно изборождено путями и дорогами, оно

инструментально и оно есть *местоположение* орудий. Таким образом, мир с начала появления моего Для-себя открывается как указатель действий, которые нужно совершить; эти действия отсылают к другим действиям, последние — к другим и так далее. Во всяком случае нужно отметить, что если с этой точки зрения восприятие и действие неразличимы, действие представляется все же как некоторая действенность будущего, которая опережает и трансцендирует простое воспринимаемое. Воспринимаемое, являясь тем, к чему мое Для-себя есть присутствие, раскрывается мне как соприсутствие; оно является непосредственным контактом, присутствующей связью, оно меня задевает. Но как таковое оно представляется не тем, что я мог бы *в настоящем* постигнуть. Воспринимаемая вещь является многообещающей и затрагивающей каждое из свойств, которое она обещает мне раскрыть, каждый молчаливо допускаемый отказ, каждая значимая отсылка к другим объектам включает будущее. Следовательно, я нахожусь *в присутствии* вещей, которые являются только обещаниями, по ту сторону невыразимого *присутствия*, которым я не могу владеть и которое является чистым "бытием-здесь" вещей, то есть моим, моей фактичностью, моим телом. Чашка находится здесь, на блюдце; она дается мне сейчас со своим фоном, который *находится здесь*, который на все указывает, но которого я не вижу. И если я хочу его видеть, то есть разъяснить, осуществить его "появление-на-фоне-чашки", необходимо, чтобы я постигал чашку через ручку и чтобы я ее опрокинул; фон чашки находится на краю моих проектов, и было бы равнозначным сказать, что другие структуры чашки указывают на него как на необходимый элемент чашки или что они указывают мне на него как на действие, которое *позволит* мне лучше использовать чашку по ее назначению. Таким образом, мир как коррелят возможностей, которыми я *являюсь*, появляется в момент моего возникновения как огромный эскиз всех моих возможных действий. Восприятие переводится, естественно, к действию; точнее, оно может раскрыться только в проектах действия и посредством них. Мир раскрывается как "полость всегда будущего" ("creux toujours futur"), потому что мы всегда являемся будущими к самим себе.

Однако нужно заметить, что это будущее мира, которое нам таким образом раскрылось, является строго объективным. Вещи-инструменты указывают на другие инструменты или объективные способы их использования: гвоздь нужно "забить" таким-то и таким-то способом, молоток "постигнуть через рукоятку", чашка "постигается через ручку" и т. д. Все эти свойства вещей раскрываются непосредственно, и латинские герундивы[1] великолепно их выражают. Несомненно, они являются коррелятами нететических проектов, которыми мы являемся, но они раскрываются только как структуры мира: потенциальности, отсутствия, инструментальности. Таким образом, мир появляется для меня как объективно расчлененный; он никогда не отсылает к творческой субъективности, но указывает на бесконечность орудийных комплексов.

Во всяком случае, каждый инструмент, отсылающий к другому инструменту, а последний еще к другому — все заканчивают указанием

---

[1] от gerundivum *(лат.)* — в латинском языке причастие будущего времени страдательного залога с оттенком долженствования. — *Ред.*

на инструмент, который является *ключом* для всех. Этот центр отношения необходим, иначе все инструментальности становятся эквивалентными, мир исчез бы вследствие полной индифферентности герундивов. Карфаген есть "delenda"[1] для римлян, но "servanda"[2] для карфагенян. Без отношения с этими центрами он не является больше ничем, он попадает в индифферентность в-себе, так как два герундива уничтожают друг друга. Во всяком случае нужно обязательно видеть, что *ключ* никогда не *дан* мне, он только "указывается в некоторой полости". То, что я постигаю объективно в действии, и есть мир инструментов, цепляющихся друг за друга, и каждый из них, поскольку он постигается в самом действии, посредством которого я усваиваю его и опережаю, отсылает к другому инструменту, который должен позволить мне использовать его. В этом смысле гвоздь отсылает к молотку, а молоток — к кисти руки и руке, которые его используют. Но только в той степени, в какой я вбиваю гвозди посредством другого, кисть и рука становятся со своей стороны инструментами, которые я использую и которые я перевожу к их потенциальности. В этом случае рука другого отсылает меня к инструменту, позволяющему мне использовать эту руку (угрозы-обещания-зарплата и т. д.). Первый член присутствует повсюду, но он только *указывается;* я не постигаю *свою* руку в действии письма, но только ручку, которая пишет; это значит, что я использую ручку, чтобы изображать буквы, но не *мою руку,* чтобы держать ручку. Я не нахожусь по отношению к своей руке в том же использующем положении, как по отношению к ручке; я *являюсь* моей рукой. То есть моя рука — это остановка отсылок и их прекращение. Рука и есть только использование ручки. В этом смысле она является одновременно непостигаемым и неиспользуемым членом, который указывает на последний инструмент ряда, "писать книгу — изображать буквы на бумаге — ручка", и вместе с тем ориентацией всего ряда; сюда относится сама отпечатанная книга. Но я могу постигнуть руку, по крайней мере поскольку она действует, только как постоянную мимолетную отсылку ко всему ряду. Таким образом, в дуэли на шпагах, на палках, именно палку, которой я действую, я наблюдаю глазами; в действии письма как раз острие пера я наблюдаю в синтетической связи со строкой или рисунком в клетку, изображенным на листе бумаги. Но моя рука исчезает, она теряется в системе орудийного комплекса, чтобы существовала эта система. Она здесь просто является смыслом и ориентацией системы.

Таким образом, мы, кажется, находимся перед двойной и противоречивой необходимостью: всякий инструмент используется и даже постигается только посредством другого инструмента; универсум является объективной и неопределенной отсылкой от орудия к орудию. В этом смысле структура мира предполагает, что мы могли бы включиться в орудийное поле, только являясь сами орудием, мы не могли бы *действовать,* не *будучи действующими.* С другой стороны, орудийный комплекс может раскрыться лишь посредством установления его основного смысла, а это последнее само является практикой и деятельностью

[1] должен быть разрушен *(лат.). — Ред.*
[2] должен быть сохранен *(лат.). — Ред.*

— вбивать гвоздь, сеять зерно. В таком случае само существование комплекса непосредственно отсылает к центру. Следовательно, этот центр является орудием, объективно определяемым посредством инструментального поля, которое относится к нему, и одновременно орудием, которое мы не можем *использовать*, потому что мы были бы отосланы в бесконечность. Этот инструмент мы не используем, мы им *являемся*. Он дается нам не иначе как через орудийный порядок мира, посредством годологического пространства, посредством однозначных или взаимных отношений механизмов, но он не может быть *данным* в моем действии; я не могу ни приспособить себя к нему, ни приспособить к нему другое орудие, но оно является моей адаптацией к орудиям, адаптацией, которой я являюсь. Вот почему, если мы исключим аналогичную реконструкцию моего тела по примеру тела Другого, остается два способа постигнуть тело. Или тело *известно* и определено объективно, исходя из мира, но *в пустоте* — тогда для этого достаточно, чтобы рационализирующее мышление воссоздало инструмент, которым я являюсь, исходя из указаний, которые дают орудия, используемые мною, но в этом случае фундаментальное орудие становится центром относительной связи, которая сама предполагает другие орудия для его использования, при этом тут же исчезает инструментальность мира, так как, чтобы раскрыться, она нуждается в отнесении к абсолютному центру инструментальности; мир действия становится миром, *действующим* по классической науке, сознание обозревает универсум внешним образом и не может *войти в мир* никаким способобом. Или тело *дается конкретно* и полностью как само расположение вещей, поскольку Для-себя его переводит к новому расположению; в этом случае оно присутствует во всяком действии, хотя и невидимо, так как действие открывает молоток и гвозди, торможение и изменение скорости, а не ногу, которая тормозит, или руку, которая бьет молотком; оно *переживается*, а не *познается*. Именно это объясняет, что известное "ощущение усилия", которым Мен де Биран пытался ответить на вызов Юма, является психологическим мифом. У нас никогда не возникает ощущения нашего усилия; но у нас нет также периферических мышечных, костных, сухожильных, кожных ощущений, которыми пытаются его заменить: мы воспринимаем *сопротивление* вещей. То, что я воспринимаю, когда хочу поднести этот стакан ко рту, есть не мое усилие, а *тяжесть* стакана, то есть его сопротивление при входе в орудийный комплекс, который я выявил в мире. Башляр[1] обоснованно упрекает феноменологию за недостаточный учет того, что он называет "коэффициентом враждебности" объектов. Это справедливо и оправданно как для трансцендентности Хайдеггера, так и для интенциональности Гуссерля. Но следует понять, что инструментальность первична: именно по отношению к первоначальному орудийному комплексу вещи раскрывают свои противодействия и свою враждебность. Винт оказывается слишком большим, чтобы ввинтиться в гайку, подставка — слишком хрупкой, чтобы удержать вес предмета, который я хочу положить на нее, камень — слишком тяжелым, чтобы быть поднятым на вершину ограды, и т. д. Другие объекты

---

[1] *Bachelard.* L'Eau et les Rêves, 1942. Editions José Corti*.

появляются как угрожающие для уже установленного орудийного комплекса: гроза и град для урожая, филлоксера для виноградной лозы, огонь для дома. Таким образом, постепенно и через уже установленные орудийные комплексы их угроза распространяется до центра отношения, на который указывают все эти орудия, а она укажет со своей стороны на него, через них. В этом смысле всякое *средство* одновременно является и благоприятным, и враждебным, но в рамках фундаментального проекта, реализованного появлением Для-себя в мире. Следовательно, мое тело первоначально указывается орудийными комплексами и вторично разрушающими орудиями. Я *переживаю* свое тело как находящееся в опасности и при угрожающих, и при покорных орудиях. Оно повсюду: бомба, которая разрушает *мой* дом, затрагивает также и мое тело, поскольку дом уже был указанием на мое тело. Это значит, что мое тело простирается всегда через орудие, которое оно использует; оно находится на конце трости, на которую я опираюсь, на конце астрономических оптических приборов, которые мне показывают звезды, на стуле, во всем доме, так как оно есть моя адаптация к этим орудиям.

Таким образом, в итоге этого рассмотрения можно сказать, что ощущение и действие соединились и сделались единым целым. Мы отказались *сначала* наделить себя телом, чтобы *потом* изучить способ, которым мы постигаем или изменяем мир посредством него. Напротив, мы дали в качестве основания для раскрытия тела как такового наше первоначальное отношение к миру, то есть само наше появление в середине бытия. *Для нас* не тело является первым и не оно нам раскрывает вещи, а вещи-орудия в своем первоначальном появлении указывают на наше тело. Тело не является экраном между вещами и нами; оно только обнаруживает индивидуальность и случайность нашего первоначального отношения к вещам-орудиям. В этом смысле мы определили чувство и органы чувств вообще как наше бытие в мире, поскольку мы находимся в бытии в форме бытия-в-середине-мира. Мы можем определить подобным образом *действие* как наше бытие-в-мире, поскольку мы находимся в бытии в форме бытия-инструмента-в-середине-мира. Но если я нахожусь в середине мира, то это потому, что я сделал так, чтобы имелся мир, трансцендируя бытие к себе; и если я — инструмент мира, то это потому, что я сделал так, чтобы были инструменты вообще посредством проекта себя к своим возможностям. Только *в мире* может существовать тело, и необходимо первичное отношение, чтобы существовал этот мир. В одном смысле тело является тем, чем я являюсь непосредственно, в другом — я отделен от него бесконечной плотностью мира; оно дается мне посредством отхода мира к моей фактичности, и условием этого постоянного отхода является постоянный перевод.

Мы можем сейчас уточнить *природу-для-нас* нашего тела. Предшествующие замечания позволили нам сделать заключение, что тело является постоянно *превзойденным*. В самом деле, тело как чувственный центр отношения есть то, *за пределами чего* я нахожусь, поскольку я непосредственно являюсь присутствующим по отношению к стакану, или к столу, или к удаленному воспринимаемому мной дереву. Восприятие может быть только там, где объект воспринимается *без расстояния*. Но в то же время оно развертывает расстояния, и то, по отношению к чему вос-

принимаемый объект указывает свое расстояние как абсолютное свойство своего бытия, и есть тело. Подобно инструментальному центру орудийных комплексов тело может быть только *превзойденным;* оно является тем, что я перевожу к новой комбинации комплексов, что я должен постоянно переводить, какой бы ни была инструментальная комбинация, которую я занял бы, так как всякая комбинация, в то время как мой перевод закрепляет ее в бытии, указывает на тело как на центр отношения в своей застывшей неподвижности. Таким образом, тело, будучи превзойденным, является Прошлым. Это — непосредственное присутствие "чувственных" вещей по отношению к Для-себя, поскольку это присутствие указывает центр отношения и является *уже превзойденным,* будь то появление нового *"это",* будь то новая комбинация вещей-инструментов. В каждом проекте Для-себя, в каждом восприятии тело находится здесь, оно есть непосредственное Прошлое, поскольку касается еще Настоящего, от которого бежит. Это значит, что оно одновременно является *точкой зрения* и *отправной точкой* — точкой, которой я *являюсь* и которую я в то же время перевожу к тому, что я имею в бытии. Но эта постоянно превзойденная точка зрения, которая постоянно возобновляется внутри перевода, эта отправная точка, которую я не прекращаю преодолевать и которой являюсь я сам, остающийся позади себя, — это есть необходимость моей случайности. Она необходима вдвойне. Вначале потому, что она есть непрерывный захват Для-себя посредством В-себе и онтологический факт, что Для-себя может быть только в качестве бытия, которое не является своим собственным основанием; иметь тело — значит быть основанием своего собственного ничто и не быть основанием своего бытия; я *являюсь* своим телом в той степени, в какой я *есть;* я им *не являюсь* в той степени, в какой я не есть то, чем я являюсь; как раз своим ничтожением я его избегаю. Но я не делаю его для этого объектом, так как именно того, чем *я являюсь,* я постоянно избегаю. Тело еще необходимо как препятствие, которое нужно превзойти, преодолеть, чтобы быть в мире, то есть препятствие, которым я являюсь сам для себя. В этом смысле оно не отличается от абсолютного порядка мира, который я вызываю к бытию, возвышая его к бытию-будущему, к бытию-по-другую-сторону-бытия. Мы можем отчетливо понять единство этих двух необходимостей: быть-для-себя — значит превзойти мир и сделать так, чтобы мир был посредством его опережения. Но превзойденный мир есть не его обозрение, а вхождение в него; чтобы он возник, необходимо сделаться *этой* перспективой возвышения. В этом смысле *конечность* есть необходимое условие первоначального проекта Для-себя. Необходимое условие, чтобы я был, по ту сторону мира, который я делаю приходящим в бытие, тем, чем я не являюсь, и не был тем, чем я являюсь, — это то, чтобы именно в середине бесконечного преследования, которым я являюсь, было постоянно неуловимое данное. Это данное, которым я являюсь, не имея в бытии, исключая по способу небытия, я не могу ни постигнуть, ни знать, так как оно везде восстанавливается и превосходится, используется для моих проектов, берется на себя. Но, с другой стороны, все мне указывает на него, все, трансцендируя, набрасывает его в пустоте посредством самой его трансцендентности без того, чтобы я мог ког-

да-либо повернуться к тому, что указывается, поскольку я *являюсь* указываемым бытием. В частности, нельзя понимать указываемое данное в качестве чистого центра отношения статического порядка вещей-орудий; напротив, их динамический порядок вне зависимости от моего действия соотносится с правилами, и этим самым центр отношения определяется в своем изменении как в своем тождестве. Здесь не может быть по-другому, поскольку именно отрицая самим собой, что я являюсь бытием, что я делаю мир пришедшим в бытие, и поскольку именно исходя из моего прошлого, то есть проектируя себя по ту сторону моего собственного бытия, я могу отрицать самим собой, что я являюсь таким-то или таким-то бытием. С этой точки зрения тело, то есть это неуловимое данное, является необходимым условием моего действия; в самом деле, если бы цели, которые я преследую, могли бы быть достигнуты чисто произвольным желанием, если бы было достаточно пожелать, чтобы получить, и если бы определенные правила не обусловливали бы использование орудий, я не смог бы никогда различить во мне ни желание от воли, ни мечту от действия, ни возможное от реального. Никакой проект меня самого не был бы возможен, поскольку достаточно было бы понять, чтобы реализовать; следовательно, мое бытие-для-себя исчезало бы в неразличении настоящего и будущего. В самом деле, феноменология действия показала бы, что действие предполагает перерыв между простым познаванием и реализацией, то есть между универсальной и абстрактной мыслью, такой, например, как: "нужно, чтобы карбюратор автомобиля *не был загрязнен*", и конкретной, технической мыслью, направленной на *этот* карбюратор, такой, каким он выступает для меня с его абсолютными размерами и абсолютным расположением. Условием этой технической мысли, которая не отличается от действия, руководствующегося ею, и является моя конечность, моя случайность, наконец, моя фактичность. Итак, именно я есть *фактически*, поскольку я имею прошлое, и это непосредственное прошлое отсылает меня к первому в-себе, на ничтожении которого я появляюсь через *рождение*. Таким образом, тело как фактичность есть прошлое, поскольку оно первоначально отсылает к *рождению*, то есть к первичному ничтожению, которое заставляет меня появиться из В-себе, которым я являюсь фактически, не имея в бытии. Рождение, прошлое, случайность, необходимость точки зрения, фактическое условие всякого возможного действия в мире — таково *тело*, таково оно *для меня*. Оно, следовательно, совсем не случайное добавление к моей душе, но, напротив, постоянная структура моего бытия и постоянное условие возможности моего сознания как сознания мира и как трансцендентный проект моего будущего. С этой точки зрения мы должны признать одновременно, что полностью случайно и абсурдно то, что я калека, сын чиновника или рабочего, вспыльчивый и ленивый, и, однако, *необходимо*, чтобы я был *этой* или другой вещью, французом, немцем или англичанином и т. д., пролетарием, буржуа или аристократом и т. д., болезненным, хилым или крепким, раздражительным или спокойным, как раз потому, что я не могу *обозревать* мир без того, чтобы мир не исчез. *Мое рождение*, поскольку оно обусловливает способ, которым объекты раскрываются мне (предметы роскоши или предметы первой необходимос-

ти более или менее *доступны,* некоторые социальные реальности появляются для меня как *запрещение,* есть помехи и препятствия в моем годологическом пространстве), *моя раса,* как она указывается через отношения Других ко мне (они раскрываются как презирающие или восхищающиеся, как доверчивые или недоверчивые), *мой класс,* как он раскрывается в социальной общности, к которой я принадлежу, если иметь в виду места, которые я часто посещаю; моя *национальность,* моя *физиологическая структура,* поскольку инструменты предполагают их посредством самого способа, которым они открываются как сопротивляющиеся или покорные, и через сам их коэффициент *враждебности,* мой *характер,* мое *прошлое,* как все то, что я пережил, что указывается в качестве моей точки зрения на мир посредством самого мира; все это, поскольку я возвышаю его в синтетическое единство моего бытия-в-мире, и есть *мое тело,* как необходимое условие существования мира и как случайная реализация этого условия. Мы постигли сейчас во всей ясности определение, которое мы выше дали телу в его бытии-для-нас; тело есть случайная форма, которую принимает необходимость моей случайности. Эту случайность мы не можем никогда постичь как таковую, поскольку наше тело есть *для нас,* так как мы являемся выбором, и быть для нас — значит выбирать себя. Даже эту немощность, которой я страдаю, в силу самого факта, что я живу, я принимаю на себя; я перевожу ее к своим собственным проектам; я из нее делаю необходимое препятствие моему бытию, я и не могу быть немощным, не выбирая себе немощность, то есть не выбирая способ, которым я конституирую свою немощность (в качестве "невыносимой", "унизительной", "скрываемой", "открывающейся всем", "объект гордости", "оправдание моих неудач" и т. д.). Но эта неуловимость тела как раз и есть необходимость того, что *существует выбор,* то есть что я не являюсь *полностью сразу.* В этом смысле моя конечность есть условие моей свободы, поскольку нет свободы без выбора, и так же, как тело обусловливает сознание в качестве чистого сознания мира, оно делает возможным саму его свободу.

Остается понять, чем тело является *для меня,* так как именно потому, что оно непостижимо, оно не принадлежит к объектам мира, то есть к тем объектам, которые я знаю и использую; однако, с другой стороны, поскольку я не могу ничем быть, не будучи сознанием того, чем я являюсь, необходимо, чтобы тело было бы некоторым образом данным моему сознанию. В определенном смысле, конечно, оно есть то, на что указывают все орудия, которые я постигаю, и я его ощущаю, не зная, в самих указаниях, которые я воспринимаю на орудиях. Но если мы ограничимся этим замечанием, мы не сможем отличить, например, тело от телескопа, через который астроном смотрит на планеты. В самом деле, если мы определяем тело как случайную точку зрения на мир, то нужно признать, что понятие точки зрения предполагает двойное отношение: отношение с вещами, точкой зрения на *которые есть тело,* и отношение с наблюдателем, *для которого оно есть* точка зрения. Это второе отношение радикально отличается от первого, когда речь идет о теле-как-точке-зрения; между ними, правда, нет различия, когда речь идет о точке зрения на мир (очки, беседка, увеличительное стекло и т. д.),

которая является объективным инструментом, отличным от тела. Отдыхающий, который созерцает панораму *из какой-нибудь* беседки, видит так же хорошо беседку, как и панораму; он видит деревья через опоры беседки, крышу беседки, скрывающую небо, и т. д. Во всяком случае, "расстояние" между ним и беседкой, по определению, менее велико, чем между его глазами и панорамой. И *точка зрения* может приблизиться к телу почти до слияния с ним, как, например, в случае очков, лорнетов, моноклей, которые становятся, так сказать, дополнительным органом чувств. В предельном случае, когда мы постигаем абсолютную точку зрения, расстояние между ней и тем, для чего она является точкой зрения, уничтожается. Это значит, что становится невозможным отступить, чтобы "взять разгон" и создать над этой точкой зрения новую точку зрения. Именно это, как мы видели, характеризует тело. Оно есть инструмент, который я не могу использовать способом, каким я использую другой инструмент, точка зрения, в отношении которой я не могу больше занимать точку зрения. Именно на вершине этого холма, которую я называю "прекрасной точкой зрения", я занимаю точку зрения в тот самый момент, когда я смотрю на долину, и эта *точка зрения на точку зрения* есть мое тело. Но в отношении своего тела я не могу занимать точку зрения без отсылки в бесконечность. Только в силу этого тело не может быть *для меня* трансцендентным и известным; спонтанное и нерефлексивное сознание не является больше сознанием тела. Следовало бы скорее сказать, используя в качестве переходного глагол "существовать", что оно *существует своим телом*. Следовательно, отношение между телом-как-точкой-зрения и вещами является *объективным*, а отношение сознания к телу — *экзистенциальным*. Что мы должны понимать под этим последним отношением?

Очевидно с самого начала, что сознание может существовать своим телом только как сознание. Таким образом, *мое* тело является сознающей структурой моего сознания. Но как раз потому, что оно является точкой зрения, на которую не может существовать точка зрения, в плоскости нерефлексивного сознания вовсе нет сознания тела. Тело принадлежит, стало быть, к структурам нететического сознания себя (о себе). Можем ли мы, однако, отождествить его просто-напросто с этим нететическим сознанием? Это невозможно, так как нететическое сознание является сознанием себя (о себе) в качестве свободного проекта к возможности, которая есть его возможность, поскольку оно является основанием собственного ничто. Неполагающее сознание является сознанием тела (о теле), как того, что оно преодолевает и ничтожит, делаясь сознанием, то есть как чего-то, что оно есть, не имея в бытии, и через что оно проходит, чтобы быть тем, что оно имеет в бытии. Одним словом, сознание тела (о теле) является боковым и ретроспективным; тело является *забытым, "обойденным молчанием"*, и, однако, тело есть то, чем это сознание *является;* сознание есть даже не что иное, как тело, остальное есть ничто и молчание. Сознание тела сравнимо с сознанием *знака*. К тому же знак находится на стороне тела, это одна из существенных структур тела. Тем не менее сознание знака существует, в противном случае мы не смогли бы понять его значение. Но знак есть нечто, что *возвышается к значению*, то, чем пренебрегают в пользу смысла, что

никогда не постигается для самого себя, за пределы чего постоянно направляется взгляд. Сознание тела (о теле) является боковым и ретроспективным сознанием того, чем оно является, не имея в бытии, то есть своей неуловимой случайности, исходя из чего сознание выбирает себя и является нететическим сознанием способа, которым оно *затрагивается*. Сознание тела совпадает с первоначальной аффективностью. Очень важно понять смысл этой аффективности, а для этого необходимо провести различие. Аффективность, какой нам ее открывает интроспекция, действительно является уже *конституированной* аффективностью; она есть сознание мира. Всякая ненависть есть ненависть *к* кому-то, всякий гнев является восприятием кого-то как гнусного, несправедливого или виновного; иметь симпатию к кому-то — значит "находить симпатичным" его и т. д. В этих различных примерах одна трансцендентная "интенция" направляется к миру и воспринимает его как таковой. Следовательно, существует уже превзойдение, внутреннее отрицание; мы находимся в плоскости трансцендентности и выбора. Но Шелер хорошо отметил, что эта "интенция" должна отличаться от чистых аффективных качеств. Например, если я "страдаю головной болью", я могу открыть в себе интенциональную аффективность, направленную к моей боли, чтобы "страдать" ею, чтобы ее смиренно принять или отбросить, чтобы ее оценить (как несправедливую, как заслуженную, как очищающую, как унижающую и т. д.), чтобы бежать от нее. Здесь именно сама интенция есть чувство, она является чистым актом и уже проектом, чистым сознанием чего-то. Она не может рассматриваться как сознание тела (о теле).

Но как раз эта интенция не может быть всей аффективностью. Поскольку она есть опережение, она предполагает то, что опережается. Именно это доказывает существование того, что Болдуин* неподходяще называет "эмоциональными абстракциями". Действительно, этот автор установил, что мы можем аффективно реализовать в себе некоторые эмоции, не испытывая их конкретно. Если, например, мне рассказывают о тягостном событии, которое омрачило жизнь Пьера, я воскликну: "Как он должен страдать!" Этого страдания я не *знаю* и фактически не *чувствую*. Эти посредники между чистым знанием и истинным чувством именуются Болдуином "абстракциями". Но механизм подобной абстракции остается достаточно темным. *Что* есть абстрактное? Если, по определению г-на Лапорта, абстрагировать — это мыслить *обособленно* структуры, которые не могут *существовать* раздельно, то нужно, чтобы мы или уподобили эмоциональные абстракции чистым абстрактным понятиям эмоций, или признали, что эти абстракции не могут *существовать* как таковые в качестве реальных модальностей сознания. В действительности так называемые "эмоциональные абстракции" являются пустыми интенциями, чистыми проектами эмоций. То есть мы направляемся к страданию и стыду, мы устремляемся к ним, сознание трансцендируется, но *впустую*. Страдание находится здесь, трансцендентное и объективное, но ему не хватает конкретного существования. Было бы лучше назвать эти значения без материи аффективными *образами;* их значение для художественного творчества и психологического понимания бесспорно. Но здесь важно то, что от реального стыда их отделяет

отсутствие *"переживаемого"*. Следовательно, существуют чистые аффективные качества, которые опережаются и трансцендируются аффективными проектами. Мы не будем совсем делать из этого, как Шелер, неизвестно какую "hylé", приносимую потоком сознания; речь идет для нас просто о способе, которым сознание *существует* своей случайностью; это сама структура сознания, поскольку оно переводит эту структуру к своим собственным возможностям; это способ, которым сознание *существует* спонтанно и по нететическому модусу того, что оно *конституирует* тетически, но неявно как точку зрения на мир. Это может быть чистая боль, но это может быть также досада, как аффективная нететическая тональность, чистое приятное, чистое неприятное; в общем виде это все то, что называют *сенестетическим*[1]. Это "сенестетическое" появляется редко, не будучи переведенным к миру посредством трансцендентного проекта Для-себя; как таковое его достаточно трудно изучать отдельно. Однако существуют некоторые привилегированные опыты, где можно постигнуть его в чистоте, в частности, опыт боли, которую называют "физической". Именно к этому опыту мы будем обращаться, чтобы концептуально зафиксировать структуры сознания тела (о теле).

У меня болят глаза, но я должен закончить этим вечером чтение философского произведения. Я читаю. Объектом моего сознания является книга и через книгу — истины, которые она сообщает. Тело совсем не постигается само для себя; оно есть точка зрения и отправная точка; слова скользят одно за другим передо мной; я их *заставляю скользить;* слова внизу страницы, которых я еще не видел, принадлежат к относительному фону, или "фону-странице", который организуется на "фоне-книге" и на абсолютном фоне, или "фоне мира"; но из фона своей неразличимости они взывают ко мне, они уже обладают свойством *хрупкой целостности;* они даются как "скользящие под моим взглядом". Во всем этом тело дается только *неявно;* движение моих глаз появляется лишь во взгляде наблюдателя. Для себя я тетически постигаю только это застывающее появление слов одно за другим. Однако последовательность слов в объективном времени дается и познается через мою собственную темпорализацию. Их неподвижное движение дается через "движение" моего сознания; и это есть "движение" сознания, чистая метафора, которая обозначает временну́ю прогрессию; для меня это как раз и есть движение моих глаз; невозможно, чтобы я отличал движение своих глаз от синтетической прогрессии моего сознания без ссылки на точку зрения другого. Однако в то время, когда я читаю, у меня *болят глаза*. Вначале отметим, что эта боль может быть *указана* объектами мира, то есть книгой, которую я читаю; слова могут отрываться с большой трудностью от фона индифферентности, который они образуют; они могут дрожать, рябить, их смысл может доходить с трудом; фраза, которую я только что прочитал, может даваться дважды, трижды как "не понятая", которую нужно "перечитать". Но самих этих указаний может недоставать. Например, в случае, когда мое чтение "поглощает меня" и когда я "забываю" свою боль (это вовсе не значит, что она исчезла, потому что, если я начну ее сознавать в *рефлексивном* последую-

---

[1] от coenesthésie (cenesthésie) — сенестезия, общее чувство *(фр.)*. — *Ред.*

щем акте, она будет представляться как всегда бывшая здесь); и, во всяком случае, не здесь находится то, что нас интересует, мы пытаемся понять способ, которым сознание *существует* своей болью. Но, скажут нам, прежде всего как боль дается в качестве боли *глаз?* Нет ли здесь интенциональной отсылки к трансцендентному объекту, к моему телу, поскольку как раз оно существует вне, в мире? Бесспорно, боль содержит сведение о самой себе; невозможно спутать боль глаз с болью пальца или живота. Однако боль полностью лишена интенциональности. Нужно понять, что если боль дается как боль "глаз", то здесь нет тайного "местного знака", а также познания. Боль является *как раз глазами,* поскольку сознание "ими существует". И как таковая, она отличается самим своим существованием — не посредством критерия и не чем другим — от всякой другой боли. Конечно, название "боль *в глазах"* полностью предполагает конститутивную работу, которую мы должны описать. Но на данной стадии аргументации нет еще причины, чтобы ее рассматривать, так как она не сделана; боль не рассматривается с рефлексивной точки зрения, она не относится к телу-для-другого. Она есть боль-глаз или боль-зрение; она не отличается от моего способа постигать трансцендентные слова. Мы назвали ее болью в глазах именно для ясности изложения; но она не именуется в сознании, так как *не известна.* Просто она невыразимо отличается от других возможных болей через само свое бытие.

Тем не менее эта боль не существует нигде среди настоящих объектов универсума. Она не находится ни справа, ни слева от книги, ни среди истин, которые раскрываются через книгу, ни в моем теле-объекте (в том, что видит другой, и чего я могу частично коснуться, и что частично видеть), ни в моем теле-как-точке-зрения, как оно неявно указывается миром. Нельзя сказать также, что она есть "сверхвпечатление" или что она подобна обертону, "наложенному" на вещи, которые я вижу. Все это — образы, которые здесь не имеют смысла. Она не находится, следовательно, в пространстве. Но она не принадлежит также к объективному времени; она темпорализуется, и именно в этой темпорализации и через нее может появиться время мира. Что же, однако, она такое? Просто прозрачная материя сознания, его *бытие-здесь,* его привязанность к миру, одним словом, настоящая случайность акта чтения. Она существует по ту сторону всякого внимания и всякого познания, так как проскальзывает в каждый акт внимания и познания, является самим этим актом, поскольку он есть, не будучи основанием своего бытия.

Однако даже в плоскости чистого бытия боль, как случайная привязанность к миру, может существовать нететически через сознание, только если она превосходится. Страдающее сознание является внутренним отрицанием мира; но в то же время оно существует своей болью, то есть собой, как отрыв от себя. Чистая боль, как простое переживаемое, неуловима; она была бы пространством неопределимых и неописываемых вещей, которые являются тем, что они есть. Но страдающее сознание является проектом к последующему сознанию, которое было бы пусто от всякой боли, то есть структура и бытие-здесь которого было бы нестрадающим. Это *боковое* ускользание, этот отрыв от себя, который характеризует страдающее сознание, не конституирует тем не менее

боль в качестве психического объекта; это и есть нететический проект Для-себя; мы о нем узнаем только посредством мира; например, он дается в способе, которым книга появляется "перед тем как быть прочитанной в стремительном темпе", когда слова торопятся одно за другим в застывшем и адском хороводе, когда весь универсум охвачен *тревогой.* Кроме того, и это является особенностью телесного существования, невыразимое, которого хотят избежать, снова находится в середине самого этого побега; именно оно будет конституировать сознания, которые его превосходят; оно является самой случайностью и бытием бегства, которое хочет убежать от него. Нигде в другом месте мы не встретим ближе это ничтожение В-себе посредством Для-себя и этот захват Для-себя посредством В-себе, которое питает само это ничтожение.

Пусть так, скажут нам. Но вы ставите себя в слишком выигрышное положение, выбирая случай, где боль является как раз болью функционирующего органа, болью глаза в то время, как он смотрит, болью руки в то время, когда она хватает. Однако я могу страдать от ранения в палец во время чтения. В этом случае было бы трудно утверждать, что моя боль является самой случайностью моего "акта чтения".

Заметим вначале, что, даже поглощенный чтением, я тем не менее не прекращаю вызывать приход мира к бытию; точнее, мое чтение является действием, которое предполагает в самой своей природе существование мира как необходимого фона. Это вовсе не означает, что я имел бы меньшее сознание мира, но что у меня сознание его *как фона.* Я не теряю из виду цвета, движения, которые меня окружают, я не прекращаю слышать звуки — просто они теряются в недифференцированной целостности, которая служит фоном моему чтению. Соответственно мое тело не перестает указываться миром как целостная точка зрения на мирскую целостность, но именно мир как фон указывает на нее. Таким образом, мое тело не прекращает *быть существующим* в целостности в той степени, в какой оно является полной случайностью моего сознания. Оно является сразу тем, на что целостность мира указывает как на фон, и целостностью, которой я существую аффективно в связи с объективным восприятием мира. Но в той степени, в какой отдельное *это* выделяется как форма на фоне мира, оно соответственно указывает на одну функциональную особенность телесной целостности, и заодно мое сознание существует телесной формой, которая возвышается на телецелостности, которой оно существует. Книга читается, и в той степени, в какой я существую и в какой я превосхожу случайность видения или, если хотите, чтения, *глаза* появляются как форма на фоне телесной целостности. В этой плоскости существования глаза, само собой разумеется, не являются органом чувств, рассматриваемым другим, но только самой структурой моего сознания видеть, поскольку это сознание является структурой моего более широкого сознания мира. В самом деле, иметь сознание — значит всегда иметь сознание мира, а мир и тело всегда присутствуют, хотя и различными способами, по отношению к моему сознанию. Но это целостное сознание является сознанием мира как фона для такого-то и такого-то отдельного *"это"* и, следовательно, так же, как сознание специфицируется в самом акте ничтожения, существует присутствие отдельной структуры тела на общем фоне телесности.

В тот самый момент, когда я читаю, я не прекращаю быть телом, сидящим в таком-то кресле в трех метрах от окна в данных условиях температуры и давления. И этой болью в моем указательном пальце на левой руке я не прекращаю *существовать*, как и моим телом вообще. Только я существую этой болью, поскольку она рассеивается в фоне телесности как структура, подчиненная телесной целостности. Она не отсутствует и не бессознательна; просто она составляет часть этого существования без расстояния полагающего сознания для себя самого. Если сейчас я переверну страницы книги, боль моёго пальца, не становясь от этого объектом познания, перейдет в ряд случайности, существующей как форма на новой организации моего тела как целостном фоне случайности. Эти замечания соответствуют, впрочем, следующему эмпирическому наблюдению. Во время чтения гораздо легче "отвлечься" от боли в указательном пальце или в пояснице, чем от боли в глазах. Ведь болью в глазах *является именно мое чтение*, и слова, которые я читаю, отсылают меня к ней каждое мгновение, в то время как моя боль в пальце или спине есть восприятие мира как фона и, следовательно, погружается как частичная структура в тело, как в фундаментальное восприятие фона мира.

Но вот я внезапно прекращаю читать и поглощен сейчас тем, чтобы *постигнуть* свою боль. Это значит, что я направляю рефлексивное сознание на мое настоящее сознание, или сознание-зрение. Таким образом, настоящая структура моего отражающего сознания, в частности, моя боль, воспринимается и *полагается* моим рефлексивным сознанием. Здесь нужно напомнить, что мы говорили о рефлексии: это — постижение целостное и без точки зрения, это познание, переполненное собой и стремящееся быть объективированным, чтобы проектировать познанное на расстоянии и быть способным его созерцать и мыслить. Первое движение рефлексии состоит, следовательно, в том, чтобы трансцендировать чистое сознательное качество боли к *боли-объекту*. Таким образом, удерживая ее в себе тем, что мы назвали сопричастной рефлексией, рефлексия стремится сделать из боли *психическое*. Этот психический объект, воспринимаемый через проявление боли (douleur) и есть *боль* (mal)*. Он имеет все свойства боли, но трансцендентен и пассивен. Это реальность, которая имеет собственное время, не время внешнего универсума, не время сознания, но психическое время. Психический объект может поддерживать тогда различные оценки и определения. Как таковой, он отличен даже от сознания и появляется через него. Он остается постоянным, в то время как сознание эволюционирует, и именно это постоянство является условием плотности и пассивности боли.Но, с другой стороны, эта боль, постигнутая посредством сознания, имеет все свойства единства, внутреннего характера и спонтанности сознания, но деградированные. Эта деградация придает ей психическую индивидуальность. То есть вначале боль имеет абсолютную связанность без частей. Кроме того, она имеет свою собственную длительность, поскольку находится вне сознания и обладает прошлым и будущим. Но эта длительность, которая есть только проекция первоначальной темпорализации, оказывается множеством взаимопроникновений. Эта боль "трогательная", "ласкающая", и т. д., и указанные свойства имеют в виду только выразить способ, которым она вырисовывается в длительности; это — мелодические качества. Боль, которая дается порывами,

следуемыми за остановками, не постигается рефлексией как чистое чередование болезненных и неболезненных сознаний: для организующей рефлексии короткие остановки *составляют часть* боли, как периоды тишины составляют часть мелодии. Целое конституирует *ритм* и *течение* боли. Но в то же время, поскольку она является пассивным объектом, боль, видимо, через абсолютную спонтанность, которая есть сознание, оказывается проекцией в определенное В-себе этой спонтанности. Как пассивная спонтанность, она оказывается магической; она дается как продолжающая себя, как полный хозяин своей временной формы. Она появляется и исчезает иначе, чем пространственно-временные объекты; если я не вижу больше стола, значит я отвернулся от него; но если я не чувствую больше своей боли, значит она "ушла". В самом деле, здесь возникает феномен, аналогичный тому, что психологи формы называют стробоскопической иллюзией*. Исчезновение боли, нарушая проекты рефлексивного для-себя, дается как движение отступления, почти как воля. Существует анимизм боли; она дается как живое бытие, которое имеет свою форму, свою собственную длительность, свои привычки. Больные имеют с ней вид близости, когда она появляется; это не новый феномен: это, скажет больной, "мой дневной приступ". Таким образом, рефлексия не связывает между собой моменты того же самого приступа, но по истечении дня она связывает между собой приступы. Во всяком случае, этот синтез узнавания имеет особый характер; он не имеет в виду конституирование объекта, который пребывал бы существующим, даже когда не был бы данным сознанию (в форме злобы, которая пребывает "усыпленной" или остается "в бессознательном"). Фактически, когда боль уходит, она исчезает серьезно, ее *"здесь нет больше"*. Но отсюда вытекает любопытное следствие, что когда она снова появляется, то появляется в самой своей пассивности, через вид спонтанного порождения. Например, чувствуют постепенно "приближения", и вот она "возрождается", "это она". Таким образом, первые боли, не больше чем другие, не воспринимаются как простое и открытое качество отражающего сознания; они являются "признаками" боли или, лучше, самой болью, рождающейся медленно, как локомотив медленно начинает движение. Но, с другой стороны, необходимо понять, что я конституирую боль с болезненными проявлениями. Это вовсе не значит, что я постигаю боль как их причину, но, скорее, она здесь есть в каждой конкретной боли как нота в мелодии: боль сразу есть вся мелодия и "ритм" мелодии. Через каждую конкретную боль я постигаю боль полностью, однако она их трансцендирует, так как является синтетической целостностью всех болей, темой, которая развивается посредством их и через них. Но материя боли не похожа на материю мелодии: вначале это есть чисто переживаемое — нет никакого расстояния между отражающим сознанием и болью, а также между рефлексивным сознанием и сознанием отражающим. Отсюда следует, что боль является трансцендентной, но без расстояния. Она находится вне моего сознания как синтетическая целостность и уже полностью близка к тому, чтобы быть *в другом месте*, но, с другой стороны, она находится в сознании, она вонзается в сознание всеми своими зубами, проникает в него всеми своими нотами, и эти ноты *являются моим сознанием*.

На этом уровне чем стало *тело?* Существовал, заметим, вид разделения с момента рефлексивной проекции: для нерефлексивного сознания боль *была* телом; для рефлексивного сознания боль отлична от тела, она имеет свою собственную форму, она приходит и уходит. На рефлексивном уровне, где мы находимся, то есть перед вмешательством для-другого, тело не дается сознанию тетически и явно. Рефлексивное сознание есть сознание боли. Только если боль имеет форму, ей свойственную, и мелодический ритм, который придает ей трансцендентную индивидуальность, она присоединена к для-себя своей материей, потому что раскрылась через отдельные боли и как единство всех моих страданий того же типа. Она является *моей* в том смысле, что я даю ей свою материю. Я постигаю ее как поддерживаемую и питаемую определенной пассивной средой, пассивность которой есть *моя* пассивность и точная проекция в определенном в-себе случайной фактичности страданий. Эта среда не постигается для себя самой иначе, чем постигается материал статуи, когда я воспринимаю ее форму, однако она находится здесь; она есть *пассивность, которая подтачивает* и магически дает ей новые силы, как земля Антею. Это мое тело в новой плоскости существования, то есть как чистый ноэматический коррелят рефлексивного сознания. Мы назовем его *психическим телом.* Оно совсем еще *неизвестно,* так как рефлексия, которая пытается постигнуть страдающее сознание, не является еще познающей. Она есть аффективность в своем первоначальном появлении. Она постигает боль как объект, но как объект аффективный. Направляются сначала к болезненному проявлению, чтобы его ненавидеть, терпеливо переносить, чтобы воспринимать его как нестерпимое, иногда — чтобы любить его, радоваться ему (если оно объявляет об освобождении, об излечении), оценивать его каким-либо образом. Разумеется, оценивают именно боль, точнее, она появляется как необходимый коррелят оценки. Боль, следовательно, совсем не познается, она выносится, *терпится,* и тело подобным образом раскрывается через боль, и сознание ее также терпит. Чтобы обогатить познаваемые структуры тела, каким оно дается рефлексии, необходимо обращение к *Другому;* мы не можем говорить об этом теперь, так как нужно уже иметь выявленными структуры тела-для-другого. Однако сейчас мы можем отметить, что это психическое тело, будучи проекцией на плоскости в-себе внутренней структуры сознания, составляет неявную материю *всех* феноменов психики. Все же первоначальное тело существовало посредством каждого сознания как его собственная случайность; психическое тело *переживается* как случайность ненависти или любви, актов и качеств, но эта случайность имеет новый характер. Поскольку оно существует сознанием, оно является захватом сознания посредством в-себе; поскольку оно переживаемо *в* боли или в ненависти, или в рефлексии, оно *проектируется в* определенное в-себе. Оно представляет поэтому стремление каждого психического объекта выйти за пределы его магической связи, чтобы раздробиться во внешнем отношении; оно представляет за пределами магических отношений, которые объединяют психические объекты между собой, склонность каждого из них изолироваться в особой индифферентности; оно поэтому есть вид неявного пространства, поддерживающего мелодическую длительность психического. Поскольку тело является случайной и индифферентной материей

всех наших психических событий, оно определяет *психическое пространство*. Это пространство не имеет ни верха, ни низа, ни правого, ни левого, оно еще без частей, поскольку магическая связанность психического борется со своей тенденцией к разделению на части индифферентности. Все же это есть реальная характеристика *психического;* не в том смысле, что психическое *объединено* с телом, но в его мелодической организации; тело оказывается его субстанцией и постоянным условием его возможности. Именно оно появляется, как только мы *определяем* психическое; именно оно лежит в основе механических и химических метафор, которыми мы пользуемся, чтобы классифицировать и объяснить явления психики; именно к нему мы стремимся и его формируем в образы (образосозидающие сознания), которые создаем, чтобы иметь в виду и представить отсутствующие чувства; как раз оно, наконец, мотивирует и в некоторой степени оправдывает психологические теории, подобные теории бессознательного, и проблемы, подобные проблеме сохранения воспоминаний.

Само собой разумеется, что мы выбрали физическую боль как пример и что есть множество других столь же случайных способов существовать нашей случайностью. В частности, когда никакие конкретные боль, удовольствие, неудовольствие не создаются определенно сознанием, для-себя не прекращает проектироваться за пределы чистой и, так сказать, неопределенной случайности. Сознание не перестает "иметь" тело. Сенестетическая аффективность оказывается тогда чистым неполагающим постижением бесцветной случайности, чистым восприятием себя как фактического существования. Это постоянное постижение моим для-себя *бесцветного* вкуса, без расстояния, который сопровождает меня даже в моих усилиях освободиться от него и который является *моим* вкусом, это и есть то, что мы описали в другом месте под названием *Тошнота**. Сдерживаемая и непреодолимая тошнота постоянно открывает мое тело сознанию; может случиться, что мы искали бы приятное или физическую боль, чтобы освободиться от этой тошноты, но как только боль или приятное создаются сознанием, они обнаруживают со своей стороны свою фактичность и случайность и как раз на фоне тошноты они раскрываются. Не следует рассматривать понятие *тошноты* как метафору, взятую из наших физиологических отвращений; напротив, на основе этой тошноты осуществляются все виды конкретной и эмпирической тошноты (тошнота от гнилого мяса, свежей крови, экскрементов и т. д.), вызывающие у нас рвоту.

2. Тело-для-другого

Мы только что описали бытие моего тела *для-меня*. В этой онтологической плоскости мое тело таково, каким мы его описали, и *является только этим*. Напрасно стали бы здесь искать следы физиологического органа, анатомической и пространственной конституции. Или оно есть центр отношения, указываемый в пустоте объектами-инструментами мира, или оно является *случайностью, которая существует для-себя;* точнее, эти два способа бытия оказываются дополнительными. Но тело знает те же самые воплощения как само для-себя; оно имеет другие

плоскости существования. Оно существует также *для-другого.* В этой новой онтологической перспективе мы и станем его теперь изучать. Изучать способ, которым *мое* тело является другому, или способ, которым тело другого является мне, — это одно и то же. В самом деле, мы установили, что структуры моего бытия-для-другого тождественны структурам бытия другого для меня. Таким образом, исходя из структур последних, мы будем определять ради удобства природу тела-для-другого (то есть природу тела другого).

Мы показали в предшествующей главе, что тело не является тем, что сначала мне обнаруживает другой. В самом деле, если фундаментальное отношение моего бытия к бытию другого редуцировалось бы к отношению моего тела к телу другого, оно было бы чисто внешним отношением. Но моя связь с другим непонятна, если она не является внутренним отрицанием. Я должен вначале понять другого как того, для которого я существую в качестве объекта; новое овладение моей самостью выявляет другого в качестве объекта во второй момент предысторической историзации; появление тела другого не есть, следовательно, первая встреча, напротив, оно — лишь один эпизод в моих отношениях с другим и преимущественно того отношения, которое мы назвали объективацией другого; или, если хотите, другой существует для меня вначале, и я постигаю его в теле *потом;* тело другого есть для меня вторичная структура.

В фундаментальном феномене объективации другого последний появляется для меня как трансцендируемая трансцендентность. То есть оттого, что я проектирую себя к своим возможностям, я преодолеваю и трансцендирую его трансцендентность, которая оказывается вне действия; она становится трансцендентностью-объектом. Я постигаю эту трансцендентность в мире и первоначально в качестве определенного расположения вещей-орудий *моего* мира, поскольку они указывают, *кроме того,* на вторичный центр отношения, который находится в середине мира и не является мной. Эти указания в отличие от тех, что *указывают на меня,* вовсе неконститутивны указывающей вещи; это боковые свойства объекта. Другой, как мы видели, не может быть конститутивным понятием мира. Все указания, следовательно, обладают первоначальной случайностью и характером *события.* Но центром отношения, на который они указывают, является, конечно, *другой* как трансцендентность, просто созерцаемая или трансцендируемая. Именно к другому отсылает меня вторичное расположение объектов как к организатору или к тому, кто пользуется этим расположением, короче говоря, к инструменту, который располагает орудия с учетом цели, создаваемой им самим. Но эту цель я, в свою очередь, превосхожу и использую; она находится в середине мира, и я могу ее использовать для своих собственных целей. Таким образом, другой вначале указывается вещами как инструмент. На меня также вещи указывают как на инструмент, и я есть тело как раз потому, что я себя делаю указываемым вещам. Следовательно, именно на другого как на тело указывают вещи своими боковыми и вторичными расположениями. Факт есть то, что я не знаю орудий, которые не относились бы вторично к телу другого. Только что отмечалось, что я не могу принять никакой точки зрения на

мое тело, поскольку оно намечалось вещами. В самом деле, тело есть точка зрения, на которую я не могу иметь никакой точки зрения, инструмент, который я не могу использовать никаким инструментом. Когда, прибегая к универсализирующей мысли, я пытаюсь думать о моем теле в пустоте в качестве чистого инструмента в середине мира, тут же следует крушение мира как такового. Напротив, из того лишь факта, что *я не являюсь другим*, его тело появляется для меня первоначально как точка зрения, на которую я могу иметь точку зрения, как инструмент, который я могу использовать с другими инструментами. Тело другого указывается кругом вещей-орудий, но оно указывает, в свою очередь, на другие объекты и в конечном счете интегрируется с *моим* миром и указывает на *мое тело*. Таким образом, тело другого радикально отлично от моего тела-для-меня; оно есть орудие, которым я не являюсь и которое я использую (или которое мне сопротивляется, что сводится к тому же самому). Оно представляется мне первоначально с определенным объективным коэффициентом пользы и враждебности. Тело другого и есть, следовательно, сам другой как инструмент-трансцендентность. Те же замечания применимы к телу другого как синтетической совокупности органов чувств. Мы не *откроем* в теле и через тело другого возможность нас познать, которую имеет другой. Она фундаментально раскрывается в моем *бытии-объекте* для другого и через это бытие-объект, то есть она является существенной структурой нашего первоначального отношения к другому. И в этом первоначальном отношении бегство *моего* мира к другому является также данным. Посредством овладения своей самостью я трансцендирую трансцендентность другого, поскольку эта трансцендентность является постоянной возможностью постигнуть меня как объект. Поэтому она становится трансцендентностью чисто данной и переведенной к моим собственным целям, которая просто "находится-здесь", и знание, которое другой имеет обо мне и мире, становится знанием-объектом. То есть она является данным свойством другого, свойством, которое я могу со своей стороны *познать*. По правде говоря, это знание, которое я имею о нем, остается пустым в том смысле, что я никогда не буду знать *акт познания;* этот акт, являясь чистой трансцендентностью, может быть постигнут только им самим в форме нететического сознания или рефлексией, исходящей из него. То, что я знаю, является только знанием *бытия-здесь* или, если хотите, *бытия-здесь знания*. Таким образом, эту относительность органа чувств, которая открывается в моем универсализирующем разуме, но которая, если бы речь шла о моем органе чувств, не может быть мыслима, не определяя крах мира, я постигаю *вначале,* когда я постигаю объект-другого, и я ее постигаю *без опасения,* потому что другой составляет часть моего универсума и указанная относительность не может определять крах этого универсума. Этот орган чувств другого есть орган, *познанный как познающий*. Можно видеть, как заодно объясняется ошибка психологов, которые определяют *мой орган чувств* посредством органа чувств другого и придают органу чувств, каким он является для меня, относительность, которая принадлежит к его бытию-для-другого, и вместе с тем, каким образом эта ошибка становится истиной, если мы ее переместим в свой уровень

бытия после определения истинного порядка бытия и познания. Таким образом, объекты моего мира указывают побочно не центр отношений — объект, которым является другой. Но этот центр, в свою очередь, появляется для меня с точки-зрения-без-точки-зрения, которая является моей, моим телом или моей случайностью. Одним словом, используя неподходящее, но обычное выражение, я *знаю другого посредством чувств*. Так же, как другой есть инструмент, который я использую посредством инструмента, которым я являюсь, и который никакой инструмент не может больше использовать; он является и совокупностью органов чувств, раскрывающихся в моем *чувственном познании*, то есть он является фактичностью, появляющейся в фактичности. Таким образом, исследование органов чувств другого, какими они познаются чувственно мной, может существовать на своем истинном месте в порядке познания и бытия. И это исследование больше всего будет учитывать функцию этих органов чувств, *которая является познанием*. Но указанное познание, в свою очередь, будет чистым объектом для меня; отсюда, например, возникает ложная проблема "перевернутого ви́дения". Фактически первоначально орган чувств другого вовсе не является инструментом познания для другого; он просто является познанием другого, его чистым познавательным актом, поскольку это познание существует по способу объекта в моем универсуме.

Все-таки мы еще определили тело другого, поскольку оно указывается побочно вещами-орудиями моего универсума. Это, по правде говоря, не дает вовсе нам само его бытие-здесь. Конечно, тело другого присутствует повсюду в самом указании, которое дают вещи-орудия, поскольку они раскрываются как используемые и познаваемые им. Эта гостиная, где я ожидаю хозяина дома, открывает мне в своей целостности тело его собственника; это кресло является креслом-на-которое-он-садится, письменный стол является письменным-столом-на-котором-он-пишет, окно является окном, через которое он-видит-объекты-освещенные-светом. Таким образом, он очерчивается со всех сторон, и это очертание есть эскиз-объект; объект может прийти в каждый момент, чтобы заполнить этот эскиз его материей. Однако как хозяин дома он еще "не находится здесь". Он *в другом месте*, он *отсутствует*.

Но мы как раз видели, что отсутствие является структурой *бытия-здесь*. Быть отсутствующим — значит быть-в-другом-месте-в-моем-мире; это значит быть уже данным для меня. В то время как я получил письмо от моего кузена из Африки, его бытие-в-другом-месте дано мне конкретно самими указаниями этого письма, и это бытие-в-другом-месте есть бытие-где-то; это уже его тело. Нужно ли объяснять еще, что само письмо от любимой женщины взволновало чувственно ее любовника: все тело любимой присутствует как отсутствие в этих строках, на этой бумаге. Но бытие-в-другом-месте, являясь *бытием-здесь* по отношению к конкретной совокупности вещей-орудий, в *конкретной ситуации* есть уже фактичность и случайность. Не только *встреча*, которую я назначаю сегодня Пьеру, определяет его и мою случайность, но его вчерашнее отсутствие определяло подобным образом наши случайности и фактичности. И эта фактичность отсутствия является неявно данной в этих вещах-орудиях, которые указывают на

него; его внезапное появление ничего сюда не прибавляет. Таким образом, тело другого и есть его *фактичность* как орудия и как синтеза органов чувств, поскольку она открывается в моей фактичности. Она мне дается, в то время как другой существует в мире для меня, его присутствие или отсутствие ничего здесь не изменит.

Но вот появляется Пьер, он входит в мою комнату. Это появление ничего не меняет в фундаментальной структуре моего отношения к нему; оно является случайностью, как случайностью было и его отсутствие. Объекты указывают мне на него: дверь, которую он толкнул, указывает на человеческое присутствие, когда она открылась перед ним, также и кресло, в которое он садится, и т. д.; но объекты не перестают на него указывать и во время его отсутствия. И, конечно, я существую для него, когда он мне говорит; но я существовал подобным образом вчера, когда он послал мне это письмо, которое сейчас находится на моем столе, чтобы уведомить меня о своем прибытии. Однако есть и нечто новое: он появляется сейчас на фоне мира как *это,* которое я могу рассматривать, постичь, непосредственно использовать. Что это значит? С самого начала именно фактичность другого, то есть случайность его бытия, *разъясняется* в настоящем, вместо того чтобы быть неявно содержащейся в боковых указаниях вещей-орудий. Эта фактичность как раз и является тем, чем он *существует* в для-себя и через свое для-себя; именно этим он постоянно живет через тошноту как неполагающее постижение случайности, которой он является, как чистое восприятие себя в качестве фактического существования. Одним словом, это его сенестезия. Появление другого является раскрытием стиля его бытия как непосредственного существования. Только я не познаю этот стиль, как познает его он. Тошнота для него не является познанием, она есть нететическое восприятие случайности, которой он *является,* она — перевод этой случайности к собственным возможностям для-себя; она есть случайность, осуществляемая, испытываемая и отрицаемая. Именно эту случайность, и ничто другое, я постигаю в настоящем. Только я не *являюсь* этой случайностью. Я перевожу ее к своим собственным возможностям, но этот перевод является трансцендентностью *другого*. Случайность мне полностью дана и беспомощна; она безвозвратна. Для-себя другого отрывается от этой случайности и постоянно опережает ее. Но поскольку я трансцендирую трансцендентность другого, я закрепляю случайность; она не является больше прибежищем против фактичности; совсем наоборот, она участвует со своей стороны в фактичности; она ее выделяет. Таким образом, ничто не стоит между чистой случайностью другого как *стиля для себя* и моим сознанием. Разумеется, *этот* стиль таков, что он существует, каким я постигаю его. Только от одного факта моей инаковости этот стиль появляется как *это,* известное и данное в середине мира. Это тело другого дается мне как чистое в-себе его бытия; в-себе среди многих в-себе, которое я перевожу к своим возможностям. Это тело другого открывается, следовательно, посредством двух характеристик одинаково случайных; оно находится здесь и могло бы быть в другом месте, то есть вещи-орудия могли бы располагаться иначе по отношению к нему, указывать на него по-другому, расстояния от стула до него могли бы быть другими. Тело другого есть как это и могло бы

быть другим, то есть я постигаю его первоначальную случайность в форме объективной и случайной конфигурации. Но в действительности эти два свойства представляют одно. Второе будет только представлять, объяснять для меня первое. Это тело другого и есть чистый факт присутствия другого в *моем* мире как бытия-здесь, которое выражается посредством бытия-в-качестве-этого. Таким образом, само существование другого как другого-для-меня предполагает, что оно раскрывается как орудие, обладающее свойством познания, и что это свойство познания связано с каким-либо объективным существованием. Именно это мы будем называть необходимостью для другого быть случайным для меня. Раз здесь *находится* другой, нужно, следовательно, сделать вывод, что он есть инструмент, снабженный какими-либо органами чувств. Но эти соображения отмечают только абстрактную необходимость для другого иметь тело. Это тело другого, поскольку я его встречаю, является открытием в качестве объекта-для-меня случайной формы, которая принимает необходимость этой случайности. Всякий другой должен иметь органы чувств, но не необходимо *эти* органы чувств, но не лицо и, наконец, не *это лицо*. Однако лицо, органы чувств, присутствие — все это не что иное, как случайная форма необходимости для другого *существовать* в виде принадлежности к расе, классу, среде и т. д., поскольку эта случайная форма переводится через трансцендентность, *которая не должна существовать*. То, что является *стилем себя* для другого, становится для меня *плотью другого*. Плоть является чистой случайностью присутствия. Она обычно скрыта одеждой, румянами, волосами или бородой, выражением лица и т. д. Но в течение длительного общения с личностью наступает момент, когда все эти маски снимаются и я оказываюсь перед *чистой случайностью его присутствия;* в этом случае на лице и на других частях тела я располагаю чистой интуицией плоти. Эта интуиция не является только познанием; она есть аффективное восприятие абсолютной случайности; и это восприятие является особым типом *тошноты*.

Тело другого и есть, следовательно, фактичность трансцендированной-трансценденции, поскольку она относится к моей фактичности. Я никогда не постигаю другого как тело, не постигая в то же время неявным способом свое тело как центр отношения, указываемый другим. Но также нельзя воспринимать тело другого *как плоть*, в качестве изолированного объекта, имеющего с другими *этими* чисто внешние отношения. Это истинно только для *трупа*. Тело другого как плоть мне непосредственно дается как центр отношения ситуации, которая синтетически организуется вокруг него, и оно не отделимо от этой ситуации; не нужно, однако, спрашивать, как тело другого может быть вначале телом для меня и потом прийти к ситуации. Другой мне первоначально дан как *тело в ситуации*. Стало быть, нет, например, вначале тела, а потом действия. Но тело является объективной случайностью действия другого. Таким образом, мы снова находим в другой плоскости онтологическую необходимость, которую мы отмечали по случаю существования моего тела для меня; случайность для-себя, говорили мы, может быть существующей только в трансцендентности и через нее; она является постоянно новым опережаемым овладением и постоянным охватом

для-себя посредством в-себе на основе первого ничтожения. Подобно этому тело другого как плоть не может здесь *включиться* в ситуацию, определенную предварительно. Но оно является как раз тем, исходя из чего складывается ситуация. Оно не может также существовать здесь в трансцендентности и через нее. Только эта трансцендентность является первоначально трансцендируемой; она сама оказывается объектом. Таким образом, тело Пьера не является вначале рукой, которая смогла бы потом взять эту чашку; такая концепция стремилась бы сделать труп началом живого тела. Но именно комплекс рука—чашка как *плоть* руки выражает первоначальную случайность этого комплекса. Хотя отношение тела к объектам не представляет особой проблемы, мы никогда не постигнем тела вне этого отношения. Следовательно, тело другого является *обозначающим*. Значение есть не что иное, как застывшее движение трансцендентности. Тело является телом, поскольку эта масса плоти, которой оно *является*, определяется столом, который оно рассматривает, стулом, который оно берет, тротуаром, по которому оно ходит, и т. д. Но сколько бы мы ни шли дальше, не возникает вопроса об исчерпании значений, которые конституируют тело через отношения к конкретным действиям, к рациональному использованию орудийных комплексов. Тело есть целостность обозначающих отношений в мире; в этом смысле оно определяется также отношением к воздуху, которым оно дышит, к воде, которую пьет, к мясу, которое ест. Тело, в действительности, не может появиться без поддержки всего того, что есть, без значащих отношений. Как и *действие, жизнь* является трансцендированной-трансценденцией и значением. Нет существенного различия между жизнью, понимаемой как целостность, и действием. Жизнь представляет совокупность значений, которые трансцендируются к объектам, которые не полагаются как *эти* на фоне мира. *Жизнь* является *телом-фоном* другого в противоположность телу-форме, поскольку тело-фон может быть постигнуто не посредством для-себя другого в качестве неявного и неполагаемого, но именно явно и объективно *мной:* оно появляется тогда как значимая форма на фоне универсума, но не переставая быть фоном для другого и именно *как фон*. Но здесь нужно установить важное различие: тело другого на самом деле появляется "в моем теле". Это значит, что существует фактичность моей точки зрения на другого. В этом смысле совсем нельзя спутать мою возможность постигнуть какой-то орган (руку, кисть) на фоне телесной целостности и мое четкое восприятие тела другого или некоторых структур этого тела, как они переживаются другим в качестве *тела-фона*. Именно во втором случае мы постигаем другого как *жизнь*. В действительности, в первом случае может случиться, что мы поймем как фон то, что для него является формой. Когда я смотрю на его кисть, остальное тело объединяется в фон. Но может быть как раз так, что его лицо или грудная клетка существуют нететически как форма на фоне, где его руки и кисти выступают расплывчатыми.

Отсюда следует, разумеется, что бытие тела другого является для меня синтетической целостностью. Это означает: 1) что я никогда не смогу постигнуть тело другого, кроме как исходя из всей ситуации, на которую оно указывает; и 2) что я не смогу изолированно воспринять

какой-либо орган тела другого и всегда указываю на каждый единичный орган, исходя из целостности *плоти* или *жизни*. Следовательно, мое восприятие тела другого радикально отличается от моего восприятия вещей.

1. Другой движется в рамках, которые появляются в непосредственной связи с его движениями и являются границами, исходя из которых я указываю значения этих движений. Эти границы являются одновременно и пространственными, и временными. Границы пространственные — ведь именно стакан, расположенный на *расстоянии* от Пьера, есть значение его настоящего жеста. Таким образом, в самом своем восприятии совокупности "стол-стакан-бутылка и т. д." я подхожу к движению руки, чтобы объявить, чем она является. Если рука видима, а стакан скрыт, я, исходя из чистой идеи *ситуации* и из границ, рассматриваемых в пустоте за объектами, которые скрывают от меня стакан, воспринимаю движения Пьера как значение жеста границы. Временные — ведь я всегда постигаю жест Пьера, поскольку он раскрывается, исходя из границ будущего, к которому он направляется. Следовательно, я объявляю о настоящем тела посредством его будущего, и еще шире — посредством будущего мира. Мы никогда не смогли бы ничего понять в психологической проблеме восприятия тела другого, если бы с самого начала не понимали ту существенную истину, что тело другого воспринимается полностью по-другому, нежели иные тела, так как, чтобы его воспринять, идут всегда от того, что находится вне его в пространстве и во времени, к нему самому; его движение постигают "против шерсти", посредством типа инверсии времени и пространства. Воспринимать другого — значит объявить себе посредством мира, чем он является.

2. Я никогда не воспринимаю руку, которая поднимается вдоль неподвижного тела, а воспринимаю Пьера-который-поднимает-руку. И под этим не нужно понимать, что через суждение я отношу движение руки к "сознанию", которое его вызвало бы; но я постигаю движение кисти или руки только как временную структуру всего тела. Здесь как раз целое определяет порядок и движение частей. Чтобы убедиться в том, что речь здесь идет, конечно, о первоначальном восприятии тела другого, достаточно напомнить ужас, который может вызвать вид оторванной руки, которая "не создает впечатления принадлежности к телу", или некоторое из тех быстрых восприятий, когда мы видим, например, кисть скрытой руки, ползущую как паук и скребущую дверь. В этих различных случаях существует дезинтеграция тела, которая постигается как чрезвычайная. Известны, с другой стороны, положительные опыты, на которые часто ссылаются гештальтисты. В самом деле, поразительно, что фотография дает значительное увеличение кистей Пьера, когда он их протягивает вперед (потому что она фиксирует кисти в их собственных измерениях и вне синтетической связи с телесной целостностью), в то время как мы воспринимаем те же самые кисти без явного увеличения, если мы их рассматриваем невооруженным глазом. В этом смысле тело воспринимается, исходя из ситуации, как синтетическая целостность *жизни* и *действия*.

После этих нескольких замечаний само собой разумеется, что тело Пьера совсем не отличается от Пьера-для-меня. Просто для меня

существует тело другого с его различными значениями; быть объектом-для-другого или быть-телом — это две онтологические модальности, которые строго эквивалентны толкованиям бытия-для-другого для-себя. Таким образом, значения не отсылают к таинственной, скрытой психике; они *являются* этой психикой, поскольку она есть трансцендированная-трансцендентность. Несомненно, существует криптология психики; некоторые феномены оказываются "скрытыми". Но из этого вовсе не следует, что значения относятся к чему-то, что находится "по ту сторону тела". Они относятся к миру и к самим себе. В частности, эти эмоциональные проявления или, в более общем плане, феномены, неудачно называемые *экспрессией,* вовсе не *указывают* нам на скрытое чувство, переживаемое некоей психикой, которая была бы нематериальным объектом исследований психолога; это нахмуривание бровей, это покраснение, заикание, легкая дрожь рук, взгляды исподлобья, которые кажутся одновременно боязливыми и угрожающими, — все они не *выражают* гнев, а *являются* гневом. Однако нужно понять, что сам по себе сжатый кулак является ничем и ничего не означает. Но мы также никогда не воспринимаем *сжатый кулак;* мы воспринимаем человека, который в определенной ситуации сжимает кулак. Это значащее действие, рассматриваемое в связи с прошлым и возможностями, понимаемое исходя из синтетической целостности "тела в ситуации", *является* гневом. Оно не отсылает ни к чему другому, кроме как к действиям в мире (бить, оскорблять и т. д.), то есть к новым значащим позициям тела. Мы не можем отсюда выйти: "психический объект" полностью дан в восприятии и немыслим вне телесных структур. Если этого не учитывали до сих пор или если те, кто поддерживал это, как бихевиористы, недостаточно хорошо понимая сами, что они хотели сказать, поднимали между собой скандал, то значит, охотно полагали, что все восприятия — одного и того же типа. Действительно, восприятие должно нам давать непосредственно пространственно-временной объект. Его фундаментальной структурой является внутреннее отрицание; и оно дает мне объект *таким, каким он есть,* вовсе не как пустой образ некоторой недосягаемой реальности. Но как раз поэтому каждому типу реальности соответствует новая структура восприятия. Тело есть психический объект по преимуществу, *единственный психический объект.* Но если полагать, что он является трансцендированной-трансцендентностью, его восприятие не может *по природе* быть того же самого типа, что и восприятие неодушевленных объектов. И нельзя думать поэтому, что, первоначально имея другую структуру, оно было бы постепенно обогащаемо. Таким образом, не нужно ссылаться на привычку или умозаключение по аналогии, чтобы объяснить, что мы *поняли* экспрессивные действия; эти действия первоначально даются в восприятии как понимаемые; их смысл составляет часть их бытия, как цвет бумаги составляет часть бытия бумаги. Следовательно, больше не нужно обращаться к другим действиям, чтобы понять первые, как не нужно обращаться к цвету стола или других бумаг, чтобы воспринять цвет листка бумаги, который находится передо мной.

Однако тело другого нам дается непосредственно как то, чем другой *является.* В этом смысле мы его постигаем как то, что постоянно возвышается к цели каждым отдельным значением. Возьмем для приме-

ра идущего человека. С самого начала я понимаю его ходьбу исходя из пространственно-временной целостности (улица-мостовая-тротуар-магазин-автомобили и т. д.), определенные структуры которой представляют смысл-будущего ходьбы. Я воспринимаю эту ходьбу, идя от будущего к настоящему, хотя будущее, которое под вопросом, принадлежит к универсальному времени и является чистым "теперь", которого здесь еще нет. Сама ходьба, чистое становление, непостижимое и ничтожащее и есть *настоящее*. Но это настоящее является возвышением к будущей границе *чего-то*, что идет; за чистым и непостижимым настоящим движением руки мы пытаемся постигнуть субстрат движения. Этот субстрат, который мы никогда не постигаем таким, какой *он есть*, кроме как в трупе, однако здесь всегда как устаревшее, *прошлое*. Когда я говорю о руке-в-движении, я рассматриваю эту руку, которая *была в покое*, как субстанцию движения. Мы отмечали во второй части, что подобная концепция нетерпима; то, что движется, не может быть неподвижной рукой; движение есть болезнь бытия. Тем не менее верно, что психическое движение относится к двум границам: будущей границе его *окончания* и прошлой границе — неподвижному органу, который оно изменяет и превосходит. И я воспринимаю именно движение-руки как постоянную и непостижимую отсылку к бытию-прошлому. Это бытие прошлое (рука, нога, все тело в покое) я совсем не вижу, я всегда могу его только мельком увидеть *через* движение, которое его превосходит и к которому я являюсь присутствием, как видят мельком булыжник на дне реки через движение воды. Однако эта неподвижность бытия — всегда *превосходимая* и никогда не *реализуемая*, к которой я себя постоянно отношу, чтобы назвать то, *что находится* в движении, то есть чистую фактичность, чистую *плоть*, чистое *в-себе*, как прошлое трансцендируемой-трансцендентности, постоянно переводимой в прошлое.

Это чистое в-себе существует только как *превзойденное;* через это превзойдение и в нем оно попадает в разряд *трупа*, если прекращает быть одновременно открываемым и скрываемым трансцендированной-трансцендентностью. Как *труп*, то есть чистое *прошлое какой-то жизни, простой остаток*, оно еще истинно воспринимается только исходя из превзойдения, которое его больше не превосходит; труп *есть то, что было переведено к ситуациям постоянно обновляемым*. Но поскольку, с другой стороны, он появляется в настоящем как чистое в-себе, то существует по отношению к другим "этим" в простом отношении внешнего безразличия: труп *не находится больше в ситуации*. Но в то же время он проваливается в самом себе во множестве существующих вещей, поддерживающих друг с другом чисто внешние отношения. Исследованием внешнего отношения, которое всегда соединяет фактичность, поскольку это внешнее отношение всегда воспринимаемо только на трупе, занимается *анатомия*. Синтетическая реконструкция живого исходя из трупов есть *физиология*. Она обречена с самого начала ничего не понимать в жизни, поскольку понимает ее просто как особую модальность смерти, поскольку как главное видит здесь делимость трупа до бесконечности и не знает синтетического единства "возвышения к...", для которого делимость до бесконечности является просто *прошлым*. Даже изучение жизни у живого, даже вивисекции, даже исследование жизни

протоплазмы, даже эмбриология, или исследование зародыша, не смогли бы снова найти жизнь; орган, который наблюдали, — живой, но он не основывается на синтетическом единстве *жизни,* он понимается исходя из анатомии, то есть из смерти. Следовательно, большая ошибка думать, что тело другого, которое первоначально раскрывается нам, есть тело анатомо-физиологии. Грубой ошибкой является также смешение наших чувств "для нас" с нашими органами чувств для другого. Но тело другого является фактичностью трансцендируемой-трансцендентности, поскольку эта фактичность оказывается постоянно *рождением,* то есть она соотносится с постоянно возвышаемым внешним безразличием бытия в-себе.

Эти соображения позволяют объяснить то, что мы называем *характером.* В самом деле, нужно заметить, что характер имеет отчетливое существование только в качестве объекта познания для другого. Сознание вовсе не знает своего характера, по крайней мере, чтобы определить себя рефлексивно, исходя из точки зрения другого; оно существует в чистой неразличимости, нетематически и нететически, в опыте, который оно производит со своей собственной случайностью и в ничтожении, которым оно признает и опережает свою фактичность. Именно поэтому чистое интроспективное описание себя не дает никакого характера; герой Пруста "не имеет" характера, постижимого непосредственно; он дается вначале, поскольку сознает сам себя, как совокупность общих реакций, свойственных всем людям ("механизмы" страсти, эмоций, порядок появления воспоминаний и т. д.), и здесь каждый может признать себя; как раз эти реакции принадлежат к общей "природе" психики. Если мы начали (как это попытался Абрахам в своей книге о Прусте*) определять характер прустовского героя (в случае, например, его малодушия, пассивности, особого отношения к любви и к деньгам), значит мы интерпретируем сырые данные: мы принимаем по отношению к ним точку зрения извне; сравниваем их и пытаемся выделить из них постоянные и объективные отношения. Но для этого необходимо расстояние; поскольку читатель, следуя общей точке зрения, идентифицирует себя с героем романа, характер "Марселя" от него ускользает; точнее, он не существует на этом уровне. Он появится, только если я не стану соучастником того, что меня объединяет с писателем, если я буду рассматривать книгу уже не как доверенное лицо, а как сообщение, еще лучше как *документ.* Этот характер, следовательно, существует только в плоскости для-другого, и отсюда максимы и описания "моралистов", то есть французских авторов, которые занимались социальной и объективной психологией, никогда не совпадали с переживаемым опытом субъекта. Но если характер есть по существу *для другого,* он не может отличаться от тела, каким мы его описали. Предполагать, например, что темперамент является *причиной* характера, что "сангвинический темперамент" есть *причина* вспыльчивости — значит делать характер психической сущностью, представляющей все стороны объективности и, однако, субъективной и *испытываемой* субъектом. В самом деле, вспыльчивость другого познается извне и вначале трансцендируется моей трансцендентностью. В этом смысле она не отличается, например, от "сангвинического темперамента". В обоих случаях мы постигаем то же самое апоп-

лексическое покраснение, те же самые телесные проявления, но мы иначе трансцендируем эти данные, следуя нашим проектам; мы будем иметь дело с *темпераментом,* если рассматриваем это покраснение как проявление *тела-фона,* то есть отрывая его от связей с ситуацией; если даже мы попытаемся его понять *исходя из трупа,* мы сможем начать в этом случае физиологическое и медицинское исследование; если, напротив, мы рассматриваем его, подходя к нему с учетом глобальной ситуации, оно будет самим гневом, или еще обещанием гнева, или, точнее, гневом в обещании, то есть постоянным отношением с вещами-орудиями, потенциальностью. Между темпераментом и характером есть, следовательно, только различие в основании, и характер отождествляется с телом. Именно это оправдывает попытки многих авторов основать физиогномику как основу характерологических исследований и в особенности прекрасные исследования Кречмера о характере и строении тела*. В самом деле, характер другого непосредственно дан в интуиции как синтетическое целое. Это не означает, что мы можем тут же его *описать.* Нужно время, чтобы выявить различающиеся структуры, объяснить некоторые данные, которые мы только что постигли эффективно, трансформировать эту глобальную неразличимость, которой является тело другого, в организующую форму. Мы можем обмануться, если будет позволено обратиться к общим и дискурсивным данным (эмпирически или статистически установленным законам по отношению к другим субъектам для) *интерпретации* того, что мы видим. Но, во всяком случае, речь идет только о том, чтобы объяснить и организовать с целью предвидения и действия содержание нашей первой интуиции. Это и есть, вне всякого сомнения, то, что хотят сказать люди, которые повторяют, что "первое впечатление не обманывает". В самом деле, с первой встречи другой дается полностью и непосредственно, без укрытия и тайны. Знать — значит здесь понять, развить и оценить.

Тем не менее именно в том, что он *есть* другой, он является также данным. Характер не отличается от фактичности, то есть от первоначальной случайности. Итак, мы постигаем другого как *свободного,* мы отмечали выше, что *свобода* есть объективное качество другого как безусловная возможность изменять ситуации. Эта возможность не отличается от той, которую конституирует первоначально другой и которая есть возможность произвести то, чтобы ситуация вообще существовала; в самом деле, возможность изменить ситуацию означает сделать, чтобы ситуация существовала. Объективная свобода другого является только трансцендируемой-трансцендентностью, свободой-объектом, как мы это установили. В этом смысле другой появляется в качестве того, кто должен пониматься исходя из постоянно изменяющейся ситуации. Именно это делает тело всегда *прошлым.* В этом смысле характер другого дается нам как *превосходимый.* Даже вспыльчивость как обещание гнева есть всегда обещание превосходимое. Таким образом, характер дается как фактичность другого, поскольку она доступна моей интуиции, но также потому, что она является только, чтобы быть превзойденной. В этом смысле "рассердиться" — значит уже опередить вспыльчивость самим фактом, что согласиться с этим — значит придать вспыльчивости смысл; гнев появится, стало быть, как возобновление

вспыльчивости свободой-объектом. Это не значит вовсе, что мы тем самым отсылаемся к субъективности, а значит, то, что трансцендируемое здесь нами является не только фактичностью другого, но и его трансцендентностью, не только его бытием, то есть его прошлым, но его настоящим и будущим. Хотя гнев другого появляется для меня всегда как свободный-гнев (это очевидно из самого того факта, что я о нем *сужу*), я всегда могу его трансцендировать, то есть разжечь или утихомирить, точнее, именно трансцендируя его и только таким образом я его постигаю. Следовательно, тело, являясь фактичностью трансцендированной-трансцендентности, всегда есть тело-которое-указывает-за пределы-самого-себя, сразу в пространстве (это ситуация) и во времени (это объект-свобода). Тело-для-другого является магическим объектом по преимуществу. Таким образом, тело другого всегда есть "тело-больше-чем-только-тело", поскольку другой мне дается без опосредования и полностью в постоянном опережении своей фактичности. Но это опережение не отсылает меня к субъективности. Объективным фактом является то, что тело, каким бы оно ни было — организмом, характером или орудием, никогда не является мне без *окрестностей* и должно определяться исходя из них. Тело другого нельзя смешивать с его объективностью. Объективность другого есть его трансцендентность в качестве трансцендируемой. Тело есть фактичность этой трансцендентности. Но телесность и объективность другого бесспорно неразделимы.

3. Третье онтологическое измерение тела

Я существую своим телом — таково его первое измерение бытия. Мое тело используется и познается другим — таково его второе измерение. Но поскольку *я есть для другого,* он раскрывается во мне как субъект, для которого я — объект. Речь идет здесь, собственно, как мы видели, о моем фундаментальном отношении с другим. Следовательно, я существую для себя как познанный другим, в частности, в самой моей фактичности. Я существую для себя как познанный другим в качестве тела. Таково третье онтологическое измерение моего тела. Именно его мы будем сейчас изучать; им мы исчерпаем вопрос о способах бытия тела.

С появлением взгляда другого я открываю свое бытие-объекта, то есть мою трансценденцию как трансцендируемую. Я-объект открывается мне как непознаваемое бытие, как бегство к другому, которым я являюсь в полной ответственности. Но если я не могу познать и даже понять это "я" в его реальности, по крайней мере я не остаюсь без знания некоторых из его формальных структур. В частности, я чувствую себя затронутым другим в моем фактическом существовании; как раз в своем бытии-здесь-для-другого я ответствен. Этим *бытием-здесь* является именно тело. Таким образом, встреча с другим не достигает меня только в моей трансцендентности; в трансцендентности и через трансцендентность, которую опережает другой, фактичность, которая ничтожит и трансцендирует мою трансцендентность, существует для другого, и в той степени, в какой я сознаю, что существую для другого,

я постигаю свою собственную фактичность не только в ее нететическом ничтожении, не только в *существующем,* но и в ее бегстве к бытию-в-середине-мира. Шок встречи с другим и есть для меня открытие в пустоте существования моего тела внешне как в-себе для другого. Следовательно, мое тело не дается просто как безусловно переживаемое, но как само это переживаемое; в абсолютном и случайном факте существования другого и через него оно продолжается внешне в измерении бегства, которое ускользает от меня. Глубина бытия моего тела для меня и есть это постоянное "внешнее" моего самого глубокого "внутреннего". В той степени, в какой вездесущность другого является фундаментальным фактом, объективность моего бытия-здесь является постоянным измерением моей фактичности; я существую своей случайностью, поскольку я перевожу ее к моим возможностям и поскольку она бежит скрытно от меня к невозвратимому. Мое тело находится здесь не только как точка зрения, которой я являюсь, но еще как точка зрения, на которую в настоящее время существуют точки зрения, которые я никогда не смогу принять; оно ускользает от меня со всех сторон. Это значит с самого начала, что эта совокупность *чувств,* которые не могут постигнуть себя сами, дается как постигаемые в другом месте и другими. Это постижение, которое обнаруживается таким образом в пустоте, не имеет характера онтологической необходимости; его нельзя вывести из существования моей фактичности, а это есть абсолютный и очевидный факт; оно имеет характер необходимости факта. Так как моя фактичность является чистой случайностью и раскрывается для меня нететически как необходимость факта, бытие-для-другого увеличивает случайность этой фактичности; она теряется и убегает от меня в бесконечность ускользающей от меня случайности. Таким образом, в тот самый момент, когда я *переживаю* мои чувства как ту глубокую точку зрения, на которую я не могу иметь никакой точки зрения, их бытие-для-другого преследует меня: они есть. Для другого они есть так же, как этот стол или это дерево есть для меня; они находятся в середине *какого-то мира;* они находятся в абсолютном истечении *моего* мира к другому, и через это истечение, стало быть, относительность моих чувств, которые я не могу мыслить абстрактно, не разрушая *мой* мир, в то же время постоянно представляется мне посредством существования другого, но это — чистая и непостижимая аппрезентация*. Таким же образом мое тело является для меня инструментом, который не может быть использован никаким инструментом, но в той степени, в какой другой при первоначальной встрече трансцендирует к своим возможностям мое бытие-здесь, этот инструмент, которым я являюсь, для меня выступает как инструмент, погруженный в бесконечный инструментальный ряд, хотя я не могу никоим образом занять точку зрения обзора этого ряда. Мое тело как отчужденное ускользает от меня к бытию-орудия-среди-орудий, к бытию-органа-чувств-постигаемого-органами-чувств; это происходит с отчуждающим разрушением и конкретным крахом *моего* мира, который течет к другому и который другой захватывает в *свой* мир. Когда, например, врач выслушивает меня, я *воспринимаю его ухо,* и в той степени, в какой объекты мира указывают на меня как на центр абсолютного отношения, это воспринимаемое ухо указывает на определен-

ные структуры как формы, которыми я существую на своем теле-фоне. Эти структуры являются как раз — и в том же самом появлении моего бытия — чистым переживаемым; они суть то, каким я существую и что я ничтожу. Таким образом, мы имеем здесь в первую очередь первоначальную связь обозначения и переживаемого; воспринимаемые вещи обозначают то, каким "я существую" субъективно. Но как только я постигаю — в провале чувственного объекта "ухо" — врача, выслушивающего шумы моего тела и чувствующего мое тело своим телом, обозначаемое переживаемое становится обозначаемым как *вещь вне моей субъективности* в середине мира, который не является моим. Мое тело обозначается как отчужденное. Опыт моего отчуждения осуществляется в аффективных структурах и посредством них как *робость*. "Чувствовать себя покрасневшим", "чувствовать себя вспотевшим" и т. д. являются неподходящими выражениями, которые использует робкий человек, чтобы объяснить свое состояние; то, что он понимает под этим, и есть живое и постоянное сознание своего тела, каким оно является не для него, но *для другого*. Это постоянное беспокойство, которое постигается из-за отчуждения моего тела как неисправимое, может вызвать такие психозы, как эротофобия; они являются не чем иным, как метафизическим и ужасающим постижением существования моего тела для другого. Охотно говорят, что робость является "стесненностью из-за своего собственного тела". По правде говоря, это выражение неподходящее, я не могу чувствовать себя стесненным из-за своего тела, каким я существую. Меня должно стеснять как раз мое тело, каково оно есть для другого. И, кроме того, это выражение неудачно потому, что я могу быть приведен в замешательство только конкретной вещью, представленной внутри моего универсума, вещью, которая мешает мне использовать другие орудия. Здесь стеснение более тонкое, так как то, что мне мешает, отсутствует; я никогда не обнаружу мое тело для другого как препятствие, как раз напротив: поскольку оно никогда не находится здесь, поскольку оно остается непостижимым, оно не может быть *мешающим*. Я пытаюсь его достигнуть, подчинить его, использовать для себя как инструмент, поскольку оно к тому же дается как *инструмент в мире,* чтобы придать ему рельеф и положение, которые были бы удобны; но именно оно в принципе вне досягаемости, и все действия, которые я осуществляю, чтобы овладеть им, в свою очередь ускользают от меня и застывают на расстоянии от меня как тело-для-другого. Таким образом, я должен действовать постоянно "вслепую", стрелять наугад, никогда не ведая о результатах своей стрельбы. Вот почему стремление робкого человека, после того как он признает тщету этих попыток, будет заключаться в том, чтобы устранить свое тело-для-другого. Когда он пожелает "не иметь больше тела", быть "невидимым" и т. д., то это не тело-для-него, которое он хочет уничтожить, а непостижимое измерение тела-отчужденного.

Отсюда мы, в самом деле, приписываем телу-для-другого столько же реальности, что и телу-для-нас. Точнее, тело-для-другого и *есть* тело-для-нас, но непостижимое и отчужденное. Оно является нам тогда, когда другой совершает для нас функцию, к которой мы не способны и которая, однако, лежит на нашей обязанности: *видеть себя такими,*

каковы мы есть. Язык, открывая нам, в пустоте, главные структуры нашего тела-для-другого (в то время как существующее тело невыразимо), побуждает нас полностью освободиться от нашей так называемой миссии в отношении другого. Мы смиряемся с тем, чтобы нас видели глазами другого; это значит, что мы пытаемся узнать наше бытие посредством открытий языка. Таким образом, появляется вся система языковых соответствий, которыми мы обозначаем наше тело, каким оно является для другого, используя эти обозначения для наименования нашего тела, каково оно есть для нас. Именно на этом уровне происходит аналогичное уподобление тела другого и моего тела. В самом деле, необходимо (для того чтобы я мог мыслить, что "мое тело является для другого, как тело другого является для меня"), чтобы я встречал бы другого в его объективирующей субъективности, потом как объект; нужно, чтобы я судил о теле другого как об объекте, подобном моему телу, чтобы оно было бы данным как объект и чтобы мое тело раскрывалось бы мне со своей стороны измерением-объектом. Никогда аналогия, или подобие, не может *с самого начала* конституировать тело-объект другого и объектность моего тела; напротив, эти две объектности должны предварительно существовать, чтобы мог действовать принцип аналогии. Здесь, следовательно, именно язык дает мне знать о структурах моего тела для другого. Во всяком случае, нужно хорошо понять, что как раз не в нерефлексивной плоскости язык с его значениями может проскользнуть между моим телом и сознанием, которым оно существует. В этой плоскости отчуждение тела к другому и его третье измерение бытия могут быть только испытываемы впустую, они являются лишь продолжением переживаемой фактичности. Никакое понятие, никакая мысленная интуиция не могут здесь зацепиться. Объектность моего тела для другого не является объектом для меня и не может конституировать мое тело как объект; она испытывается как бегство тела, которым я существую. Чтобы знания, которые другой имеет о моем теле и которые он мне сообщает через язык, могли дать моему телу-для-меня структуру особого типа, нужно, чтобы они применялись к объекту и чтобы мое тело было бы уже объектом для меня. Следовательно, именно на уровне рефлексивного сознания они могут вступить в действие; они не будут определять фактичность как чисто *существующее,* исходя из нететического сознания, но именно фактичность как квазиобъект, воспринимаемый рефлексией. Как раз этот концептуальный слой, включаясь между квазиобъектом и рефлексивным сознанием, завершит объективацию психического квазитела. Рефлексия, как мы видели, воспринимает фактичность и переводит ее к ирреальному, esse которого есть чистое percipi и которое мы назвали *психикой.* Эта психика конституируется. Концептуальные знания, которые мы будем приобретать в нашей истории и которые все возникают из нашего общения с Другим, образуют конститутивный слой психического тела. Одним словом, поскольку мы рефлексивно испытываем наше тело, мы его конституируем в квазиобъект посредством соучаствующей рефлексии; таким образом, наблюдение идет из нас самих. Но как только мы его *познаем,* то есть как только мы его постигаем в чисто мысленной интуиции, мы его конституируем самой этой интуицией совместно со

знаниями другого, то есть таким, каким оно никогда не может быть для нас. Познаваемые структуры нашего психического тела указывают, следовательно, просто и в пустоте на свое постоянное отчуждение. Вместо того чтобы жить этим отчуждением, мы конституируем его в пустоте, переводя переживаемую фактичность к квазиобъекту, которым является психическое-тело, и снова переводя этот *переживаемый* квазиобъект к свойствам бытия, которые в принципе не могут мне быть даны и которые просто значимы.

Возвратимся, например, к нашему описанию проявлений "физической" боли (douleur). Мы видели, как рефлексия, "переживая" ее, конституирует ее в Боль (Mal). Но мы должны были тогда приостановить описание, так как нам не хватало средств, чтобы идти дальше. Сейчас мы можем продолжить; Боль, которую я переживаю, я могу иметь в виду В-себе, то есть как раз в ее бытии-для-другого. В этот момент я ее *знаю,* то есть я имею ее в виду в ее измерении бытия, которое от меня ускользает, в том ее аспекте, которым она обращена к Другим, и мое видение пропитано знанием, которое принес мне язык, то есть я использую инструментальные понятия, идущие от Другого, которые я один ни в коем случае не смог бы ни образовать, ни мыслить применительно к себе, чтобы управлять *моим* телом. Именно посредством понятий Другого я *знаю* свое тело. Но отсюда следует, что в самой рефлексии я принимаю точку зрения Другого на мое тело; я пытаюсь его постичь, как если бы я был по отношению к нему Другим. Очевидно, что категории, которые я применяю тогда к Боли, конституируют ее в пустоте, то есть в измерении, которое от меня ускользает. Зачем тогда говорить об *интуиции?* Но как раз вопреки всему, *страдающее тело* служит основой, материей для отчуждающих значений, которые его опережают; именно эта Боль ускользает от меня к новым характеристикам, которые я устанавливаю как границы и пустые схемы организации. Это значит, например, что моя Боль, переживаемая как психическая, появится для меня рефлексивно как боль *желудка.* Нужно понять, что боль "желудка" *есть* сам желудок как болезненно переживаемый. Как таковая, перед вмешательством отчуждающего мыслительного слоя она не является ни локальным знаком, ни идентификацией. Желудочная боль и есть желудок, присутствующий к сознанию как чистое качество боли. Как таковая, как мы видели, Боль отличается от самой себя и без интеллектуальной операции отождествления или различения от всякой другой боли, от всякого другого Страдания. Только на этом уровне "желудок" невыразим, он не может быть ни назван, ни мыслим; он является лишь этой болезненной формой, выделяющейся на фоне существующего-тела. Объективирующее знание, которое опережает сейчас испытываемую в названном *желудке* Боль, является знанием некоторой объективной природы желудка: я знаю, что он имеет форму волынки, что это мешок, что он выделяет соки, диастазы, что он заключен в мускульную оболочку с гладкими волокнами и т. д. Я могу также знать, потому что мне об этом сообщал врач, что он поражен язвой. И опять же я могу представить себе эту язву более или менее четко. Я могу рассматривать ее как разъедающую, как легкое внутреннее гниение; я могу ее понять по аналогии с нарывом, лихорадочной сыпью,

гноем, шанкром и т. п. Все это в принципе проистекает или от знаний, которые я приобрел от Других, или от знаний, которые Другие имеют от меня. Во всяком случае, это может конституировать мою Боль не потому, что я ею *пользуюсь,* но потому, что она ускользает от меня. Желудок и язва становятся направлениями бегства, перспективами отчуждения объекта, которым я пользуюсь. Именно тогда появляется новый слой существования; мы возвысили переживаемую боль к испытываемому страданию. Мы переводим боль к *Болезни.* Болезнь как *Психика* конечно же отличается от познанной и описанной врачом болезни: она есть состояние. Здесь стоит вопрос не о микробах, не о повреждении связок, но о синтетической форме разрушения. Эта форма *избегает меня в принципе;* она открывается время от времени посредством болевых "приступов", посредством "кризисов" моей Боли, но остальное время она пребывает вне досягаемости, не исчезая. Объективно тогда она может быть обнаружена *для Других:* Другие дают мне знать о ней, Другие могут поставить ей диагноз; она присутствует для Других даже тогда, когда у меня нет никакого сознания ее. Следовательно, ее глубокая природа — просто *быть для Другого.* И когда я не страдаю, я говорю о ней, я веду себя по отношению к ней как по отношению к объекту, который в принципе вне досягаемости, носителями которого являются другие. Я не пью вина, если у меня гепатит, чтобы не возбудить болей в печени. Но моя ясная цель: не возбудить болей в печени — вовсе не отличается от другой цели: повиноваться запретам врача, открывшего мне их. Таким образом, другой ответствен за *мою болезнь.* Однако этот объект, который идет ко мне через других, сохраняет свойства деградированной спонтанности, вытекающие из того, что я постигаю его через мою Боль. В наши намерения не входят ни описание этого нового объекта, ни настаивание на его магических свойствах спонтанности, разрушающей нацеленности, злой силе, на его фамильярности со мной и на его конкретных отношениях с моим бытием (так как это прежде всего *моя* болезнь). Мы хотим только заметить, что в самой болезни тело является данным; так же, как оно было поддержкой боли, оно в настоящем является субстанцией болезни, тем, что ею разрушается, посредством чего распространяется эта разрушающая форма. Таким образом, поврежденный желудок присутствует через желудочную боль как сама материя, из которой сделана желудочная боль. Он находится здесь, он присутствует в интуиции, и я воспринимаю его через испытываемую боль с присущими ей свойствами. Я постигаю его как то, *что разъедается,* как "мешок в форме волынки" и т. д. Я его не вижу, конечно, но я знаю, что он *есть моя боль.* Отсюда процедуры, неправильно называемые "эндоскопией". В действительности, сама боль ничего не говорит мне о моем желудке в противоположность тому, на что претендует Соллье. Но через боль и в боли мое знание конституирует *желудок-для-другого,* который выступает для меня в качестве конкретного и определенного отсутствия как раз с такими объективными свойствами, которые я сумел в нем познать. Таким образом, определяемый объект принципиально является в качестве полюса отчуждения моей боли; это и есть в принципе то, чем я являюсь не имея в бытии, не обладая возможностью трансцендировать его к другой

вещи. Так же, как бытие-для-другого преследует мою фактичность, переживаемую нететически, бытие-объекта-для-другого преследует (в качестве измерения ухода моего психического тела) фактичность, конституированную в квазиобъект для соучаствующей рефлексии. Таким же образом чистая тошнота может быть переведенной к измерению отчуждения; она будет показывать мне тогда мое тело-для-другого через его "осанку", "походку", его "выражение лица"; она будет даваться тогда как *отвращение* перед моим лицом, отвращение перед моей слишком белой плотью, слишком застывшим выражением моего лица и т. д. Но нужно переставить понятия: я испытываю отвращение вовсе не из-за всего этого. Но тошнота *является* всем этим как нететически существующая. Именно мое знание продолжает ее до того, чем она является для другого. Ведь именно другой постигает мою тошноту как *плоть* в тошнотворном свойстве всякой плоти.

Мы не исчерпали предшествующими замечаниями описание явлений моего тела. Остается описать то, что мы назовем *ошибочным* типом явления. В самом деле, я могу видеть кисти своих рук, касаться своей спины, чувствовать запах своего пота. В этом случае моя рука, например, появляется для меня как объект среди других объектов. Она больше не *указывается* посредством окрестностей как центр отношения; она организуется с ними в мире, и именно она указывает, как и они, на мое тело как на центр отношения. Она составляет часть мира. Она также не является больше инструментом, который я могу использовать вместе с другими инструментами; напротив, она составляет часть орудий, которые я открываю в середине мира; я могу ее *использовать* моей другой рукой, например, когда я бью кистью своей правой руки по левому кулаку, который сжимает ядро ореха или орех. Моя рука тогда интегрируется в бесконечную систему используемых-орудий. В этом новом типе явления нет ничего, что могло бы нас обеспокоить или возвратить к прошлым соображениям. Во всяком случае, нужно о нем упомянуть. Он должен легко объясняться при условии, что его ставят *на свое место* в порядке явлений тела, то есть при условии, что его исследуют в последнюю очередь и как "достопримечательность" нашей конституции. Это явление моей руки в действительности означает лишь, что в некоторых случаях, точно определяемых, мы можем принять точку зрения другого на наше собственное тело или, если хотите, наше собственное тело может для нас появиться как тело другого. Мыслители, которые исходили из этого явления, чтобы создать общую теорию тела, радикально перевернули проблему и рисковали ничего не понять в вопросе. В самом деле, нужно отметить, что эта возможность *видеть* свое тело дана чисто фактически, абсолютно случайно. Она не может быть выведена ни из необходимости "иметь" тело для-себя, ни из фактических структур тела-для-другого. Можно было бы легко понять тела, которые не могли бы принять никакой точки зрения на самих себя; даже кажется, что это характерно для некоторых насекомых, которые, хотя и наделены дифференцированной нервной системой и органами чувств, не могут использовать эту систему и органы, чтобы познать себя. Речь здесь, следовательно, идет об особенности структуры, о которой мы должны упомянуть, не пытаясь ее вывести. Иметь кисти рук, которые могут касаться друг друга, — вот два факта, которые находятся в той же самой плоскости случайнос-

ти и как таковые открываются из чисто анатомического или метафизического описания. Мы не можем их брать в качестве основы исследования телесности.

Нужно заметить, кроме того, что это явление тела дает нам его не таким, как оно действует и воспринимает, но как оно воспринимается и как на него действуют. Одним словом, как мы отметили в начале этой главы, можно было бы понять систему визуальных органов чувств, которая позволяла бы одному глазу видеть другой. Но глаз, который рассматривался, рассматривался бы как вещь, не как бытие отношения. Подобно этому рука, которою я беру, не познается как рука, которая берет, но как познаваемый объект. Таким образом, природа *нашего тела для нас* ускользает от нас полностью в той степени, в какой мы можем принимать точку зрения другого на него. Нужно, впрочем, отметить, что даже если бы расположение органов чувств позволяло видеть тело, как оно является другому, это явление тела как вещи-орудия оказывается очень запоздалым у ребенка; во всяком случае, оно оказывается позднейшим для сознания тела, собственно говоря, и мира как орудийного комплекса; оно более позднее и для восприятия тела другого. Ребенок уже давно умеет хватать, тащить к себе, отталкивать, держать, прежде чем он узнает, как брать руку и смотреть на нее. Многочисленные наблюдения показали, что двухмесячный ребенок не видит свою руку как *свою*. Он смотрит на нее и, отвлекаясь от своего визуального поля, поворачивает голову и ищет ее взглядом, как если бы от него не зависело, чтобы она вернулась на место под его взор. Как раз посредством ряда психологических операций и синтезов идентификации и узнавания он приходит к установлению таблиц отношения между существующим-телом и видимым-телом. Необходимо еще, чтобы он с самого начала имел бы опыт тела другого. Таким образом, восприятие моего тела располагается хронологически после восприятия тела другого.

Рассмотренное на своем месте, в свое время, в своей первоначальной случайности мое тело не вызывает новых проблем. Тело есть инструмент, каким я являюсь. Оно есть моя фактичность бытия "в середине мира", поскольку я ее возвышаю к моему бытию-в-мире. Я принципиально не в состоянии, конечно, принять глобальную точку зрения на эту фактичность, в противном случае я перестал бы быть. Но что удивительного в том, что некоторые структуры моего тела, не переставая быть центром отношения для объектов мира, упорядочиваются с точки зрения, радикально отличной по сравнению с другими объектами, чтобы указать с ними на один из моих органов чувств в качестве центра частичного отношения, выделяясь в качестве формы на теле-фоне? Чтобы мой глаз видел самого себя — это невозможно в принципе. Но что удивительного в том, что моя рука касается моих глаз? Если бы стали этому удивляться, то обнаружили бы необходимость для-себя появляться в качестве конкретной точки зрения на мир, в качестве идеальной обязанности, строго редуцируемой к познаваемым отношениям между объектами и к простым правилам для развития моих знаний; вместо этого мы должны видеть здесь необходимость конкретного и случайного существования в середине мира.

Глава III

КОНКРЕТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ С ДРУГИМ

До сих пор мы занимались описанием лишь нашего фундаментального отношения с другим. Это отношение позволило нам объяснить три измерения бытия нашего тела. И хотя первоначальное отношение с другим является первым по сравнению с отношением моего тела с телом другого, нам стало ясно, что познание природы тела было неизбежным для всего исследования отдельных отношений моего бытия с бытием другого. В самом деле, они предполагают с той и другой стороны фактичность, то есть наше существование в качестве тела в середине мира. Тело — не инструмент и не причина моих отношений с другим. Но оно конституирует здесь значение, оно отмечает границы; именно как тело-в-ситуации я постигаю трансцендируемую-трансцендентность другого и именно как тело-в-ситуации я испытываю в себе отчуждение в пользу другого. Эти конкретные отношения мы сможем исследовать сейчас, поскольку являемся фактически тем, чем является наше тело. Они — не простые спецификации фундаментального отношения, хотя каждое включает в себя первоначальное отношение с другим как свою существенную структуру и свое основание, они являются полностью новыми способами бытия для-себя. Они в действительности характеризуют различные позиции для-себя в мире, где существует другой. Каждое из них, следовательно, представляет по-своему двойное отношение: для-себя-для-другого, в-себе. Если, таким образом, мы начнем объяснять структуры наших самых первичных отношений с другим-в-мире, мы достигнем нашей цели. В самом деле, мы себя спрашивали в начале этой работы об отношениях для-себя с в-себе, но сейчас мы выяснили, что наша задача оказалась более сложной; существует отношение для-себя с в-себе *в присутствии другого*. Когда мы опишем этот конкретный факт, мы будем в состоянии сделать заключение о фундаментальных отношениях этих трех способов бытия и сумеем, может быть, приступить к метафизической теории бытия вообще.

Для-себя как ничтожение в-себе темпорализуется как *бегство к*. В самом деле, оно возвышает свою фактичность, или бытие (*данное* либо прошлое), или тело к в-себе, которым оно было бы, если бы смогло быть своим собственным основанием. Именно это выражают в психологических и поэтому неподходящих (хотя, может быть, и более ясных) понятиях, говоря, что для-себя пытается избежать своего фактического существования, то есть своего бытия-здесь как в-себе, фундаментом которого оно вовсе не является, и что это бегство происходит к невозможному и всегда преследуемому будущему, где для-себя было бы в-себе-для-себя,

то есть в-себе, которое оказывалось бы своим собственным основанием. Таким образом, для-себя является одновременно бегством и преследованием; оно и убегает от в-себе, и преследует его; для-себя является преследующим-преследуемым. Однако чтобы уменьшить опасность психологической интерпретации, вспомним прошлые замечания о том, что для-себя не есть *вначале,* чтобы *потом* достичь бытия; одним словом, мы не должны понимать его как существующее, которое было бы наделено устремлениями, как этот стакан наделен определенными особыми качествами. Это преследующее бегство не является данным, которое прибавляется сверх всего к бытию для-себя, но для себя *есть* само это бегство; оно не отличается от первоначального ничтожения; сказать, что для-себя является преследующим-преследуемым, или, что оно есть по способу иметь в бытии свое бытие, что оно не есть то, чем оно является, и есть то, чем оно не является, — одно и то же. Для-себя не есть в-себе и не может им быть; но оно является отношением к в-себе, оно даже единственное возможное отношение к в-себе, окруженное со всех сторон в-себе; оно от него ускользает, поскольку оно *ничто* и не отделено от него *ничем.* Для-себя есть основание всякой отрицательности и всякого отношения; *оно есть отношение.*

В качестве такового появление другого поражает для-себя в самую сердцевину. Посредством другого и для другого преследующее бегство застывает в-себе. В-себе охватывает его постепенно, но оно уже было одновременно радикальным отрицанием фактического, абсолютной позицией ценности и вместе с тем пронизано насквозь фактичностью; по крайней мере, оно избегает ее посредством темпорализации: его характер распадающейся целостности придает ему вечное "в другом месте". Но как раз саму эту целостность другой ставит перед собой и трансцендирует ее к своему собственному в другом месте. Именно эта целостность тотализируется: для другого я есть бесповоротно то, чем я являюсь, и сама моя свобода есть данное свойство моего бытия. Таким образом, в-себе охватывает меня до самого будущего и закрепляет меня полностью в самом моем бегстве, которое становится предвидимым и созерцаемым — *данным* бегством. Но это застывшее бегство никогда не является бегством, которым я являюсь для себя: оно закрепляется *извне.* Эту объективность моего бегства я испытываю как отчуждение, которое я не могу ни трансцендировать, ни знать. Однако от одного того факта, что я его испытываю и что оно придает моему бегству это в-себе, от которого бежит, я должен повернуться к нему и принять *установки* по отношению к нему. Таковым является начало моих конкретных отношений с другим; они полностью управляются моими установками по отношению к объекту, каким я есть для другого. И так как существование другого открывает мне бытие, каким я есть, без того чтобы я мог усвоить себе это бытие и даже понять его, это существование будет мотивировать две противоположные позиции: другой *смотрит* на меня и как таковой хранит секрет моего бытия; он знает, каков я *есть;* таким образом, глубокий смысл моего бытия находится вне меня, в отсутствии; другой закрылся от меня. Я могу, однако, попытаться, поскольку я бегу от в-себе, каким я есть, не основывая его, отрицать это бытие, которое придается мне извне; то есть я могу повернуться к другому, чтобы придать ему, со своей стороны, объективность, поскольку объективность другого

разрушительна для моей объективности для другого. Но, с другой стороны, поскольку другой как свобода является основанием моего бытия-в-себе, я могу добиваться того, чтобы получить обратно эту свободу, овладеть ею, не устраняя ее характера свободы. В самом деле, если я смог бы усвоить себе эту свободу, которая является основанием моего бытия-в-себе, я был бы сам своим собственным основанием. Трансцендировать трансцендентность другого или, напротив, поглотить в себя эту трансцендентность, не устраняя ее характера трансцендентности, — таковы две первичные установки, которые я принимаю по отношению к другому. Здесь слова нужно понимать с осторожностью; неверно, что я являюсь вначале, а потом "стремлюсь" объективировать или ассимилировать другого; но в той степени, в какой появление моего бытия оказывается появлением в присутствии другого, в какой я являюсь преследующим бегством и преследующим-преследуемым, я оказываюсь в самой основе своего бытия проектом объективации и ассимиляции другого. Я являюсь испытанием другого — вот первоначальный факт. Но это испытание другого — само по себе установка по отношению к другому, то есть я могу *быть в присутствии другого*, не будучи этим "в-присутствии" в форме иметь в бытии. Таким образом, мы описали еще структуры бытия для-себя, хотя присутствие другого в мире является абсолютным и само по себе очевидным фактом, но случайным, то есть его невозможно вывести из онтологических структур для-себя.

Эти две позиции, которыми я являюсь, оказываются противоположными. Каждая из них есть смерть другой, то есть поражение одной мотивирует принятие другой. Следовательно, не существует диалектики моих отношений с другим, но есть круг, хотя каждая позиция обогащается от поражения другой. Таким образом, мы будем последовательно изучать ту и другую. Однако нужно отметить, что в самой глубине одной всегда остается присутствующей другая, именно потому, что ни одна из двух не может быть поддерживаема без противоречия. Точнее, каждая из них есть в другой и порождает смерть другой; следовательно, мы никогда не можем выйти из круга. Необходимо не терять из виду эти замечания, приступая к исследованию фундаментальных установок по отношению к другому. Эти установки возникают и разрушаются в круге; следовательно, неважно, с какой начать — с одной или другой. Во всяком случае нужно выбирать; мы будем вначале рассматривать действия, которыми для-себя пытается ассимилировать свободу другого.

1. Первая установка по отношению к другому: любовь, язык, мазохизм

Все то, что нужно для меня, нужно и для другого. В то время как я пытаюсь освободиться от захвата со стороны другого, другой пытается освободиться от моего; в то время как я стремлюсь поработить другого, другой стремится поработить меня. Здесь речь не идет об односторонних отношениях с объектом-в-себе, но об отношениях взаимных и подвижных. Отсюда описания, которые последуют, должны рассматриваться под углом зрения *конфликта*. Конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого.

Если мы исходим из первичного открытия другого как *взгляда,* то должны признать, что испытываем наше непостижимое бытие-для-другого в форме *обладания.* Мною владеет другой; взгляд другого формирует мое тело в его наготе, порождает его, ваяет его, производит таким, каково оно *есть,* видит его таким, каким я никогда не увижу. Другой хранит секрет — секрет того, чем я являюсь. Он производит мое бытие и посредством этого владеет мной, и это владение есть не что иное, как сознание обладания мной. И я, признавая свою объективность, испытываю то, что он имеет это сознание. Через сознание другой есть для меня одновременно тот, кто украл мое бытие, и тот, кто делает то, "что существует" бытие, которое есть мое бытие. Так я понимаю эту онтологическую структуру; я ответствен за мое бытие-для-другого, но я не есть его основание; оно появляется для меня, следовательно, в форме случайного данного, за которое я, однако, отвечаю, и другой основывает мое бытие, поскольку это бытие является в форме "есть"; но он за него не отвечает, хотя он его основал в полной свободе, в своей свободной трансцендентности и посредством нее. Таким образом, в той степени, в какой я открываюсь себе как ответственный за свое бытие, я *беру на себя* это бытие, каково я есть, иначе говоря, я хочу его возобновить или, в более точных понятиях, я есть проект возобновления своего бытия. Это бытие, которое мне аппрезентируется как *мое бытие,* но на расстоянии, подобно пище Тантала, я хочу схватить его рукой, чтобы овладеть им и основать его своей свободой. Если в одном смысле мое бытие-объекта является неподдерживаемой случайностью и чистым "обладанием" меня посредством другого, то в другом смысле это бытие выступает в качестве указания на то, что было бы нужно, чтобы я возобновил его и основал, с тем чтобы быть своим основанием. Но это мыслимо только в том случае, если я ассимилировал бы свободу другого. Таким образом, мой проект возобновления себя является существенно проектом поглощения другого. Во всяком случае, этот проект должен оставить неприкосновенной природу другого. Это значит следующее: 1. Я не прекращаю для этого утверждать другого, то есть отрицать собой, что я являюсь другим; другой, будучи основанием моего бытия, не может раствориться во мне без того, чтобы не исчезло мое бытие-для-другого. Если, таким образом, я проектирую реализовать единство с другим, это значит, что я проектирую ассимилировать инаковость (altérité) другого, как таковую, как мою собственную возможность. В самом деле, речь для меня идет о том, чтобы сделаться бытием, приобретая возможность стать в отношении себя на точку зрения другого. Но речь не идет, однако, о том, чтобы приобрести чистую абстрактную возможность познания. Это не чистая *категория* другого, которую я проектирую себе усвоить; такая категория непонятна и немыслима. Но дело касается конкретного испытания другого, переживающего и чувствующего; именно этого конкретного другого как абсолютной реальности, с которой я хочу объединиться в его инаковости. 2. Другой, которого я хочу ассимилировать, вовсе не является объектом-другим. Или, если хотите, мой проект соединения с другим совсем не соответствует овладению заново моим для-себя как себя и переводу трансцендентности другого к моим возможностям. Речь для меня не идет о том,

чтобы устранить мою объективность, объективируя другого, что соответствовало бы моему *освобождению* от своего бытия-для-другого, но, напротив, я хочу ассимилировать его именно как рассматривающего-другого, и этот проект ассимиляции предполагает растущее признание моего рассматриваемого-бытия. Одним словом, я отождествляюсь полностью с моим рассматриваемым-бытием, чтобы поддержать напротив себя свободу рассматривающего-другого, и так как мое бытие-объекта является единственным возможным отношением меня к другому, то именно это — единственное бытие-объекта, которое может служить мне инструментом, чтобы произвести ассимиляцию *свободы другого*. Таким образом, как реакция на поражение третьего эк-стаза, для-себя хочет отождествиться со свободой другого как основывающей его бытие-в-себе. Быть в себе самом другим — идеал, который всегда конкретно имеется в виду в форме бытия в себе самом *этим другим*, — и является первым значением отношений с другим; это свидетельствует о том, что мое бытие-для-другого преследуемо указанием на абсолютное-бытие, которое было бы собой в качестве другого и другим в качестве себя и которое, полагая свободно в качестве другого свое бытие-себя и в качестве себя бытие-другого, было бы бытием из онтологического доказательства, то есть Богом. Этот идеал мог бы реализоваться, если бы я преодолел первоначальную случайность моих отношений с другим, то есть если бы не было никакого внутреннего отрицательного отношения между отрицанием, которым другой делается другим, чем я, и отрицанием, которым я делаю себя другим, чем он. Мы видели, что эта случайность непреодолима: она является *фактом* моих отношений с другим, как мое тело является *фактом* моего бытия-в-мире. Следовательно, единство с другим не реализуемо. Но оно есть по праву, так как ассимиляция для-себя и другого в той же самой трансцендентности необходимо повлекла бы исчезновение свойства инаковости другого. Таким образом, условием того, чтобы я проектировал тождество со мной другого, как раз и является упорное отрицание мной, что я есть другой. Наконец, этот проект объединения является источником *конфликта*, потому что в то время как я испытываю себя как объект для другого и проектирую ассимилировать его в этом испытании и через него, другой постигает меня в качестве объекта в середине мира и вовсе не проектирует меня ассимилировать. Было бы, следовательно, необходимым, поскольку бытие-для-другого предполагает двойное внутреннее отрицание, воздействовать на внутреннее отрицание, которым другой трансцендирует мою трансцендентность и делает меня существующим для другого, то есть *воздействовать на свободу другого*.

Этот нереализуемый идеал, раз он преследует мой проект в присутствии другого, нельзя уподоблять любви, так как любовь есть действие, то есть органическая совокупность проектов к моим собственным возможностям. Но он является идеалом любви, ее мотивом и ее целью, ее собственной ценностью. Любовь как первичное отношение к другому является совокупностью проектов, которыми я намерен реализовать эту ценность.

Эти проекты ставят меня в непосредственную связь со свободой другого. Именно в этом смысле любовь является конфликтом. В самом

деле, мы отмечали, что свобода другого есть основание моего бытия. Но как раз потому, что я существую через свободу другого, у меня нет никакой защиты, я нахожусь в опасности в этой свободе; она оформляет мое бытие и *делает меня бытием,* она дает и забирает у меня ценности и является причиной постоянного пассивного ухода моего бытия в себя. Безответственная, находящаяся вне досягаемости эта изменчивая свобода, в которую я включаюсь, может приобщить меня в свою очередь ко множеству способов различного бытия. Мой проект возобновить свое бытие может реализоваться, только если я захвачу эту свободу и редуцирую ее к свободному бытию, подчиненному моей свободе. В то же время это оказывается единственным способом, которым я могу действовать на внутренне свободное отрицание, которым Другой конституирует меня в Другого, то есть которым я могу подготовить пути будущего отождествления Другого со мной. Возможно, это станет более ясным, если подойти к проблеме с чисто психологической стороны. Почему любящий хочет быть *любимым?* Если бы Любовь была чистым желанием физического обладания, она в большинстве случаев легко могла бы быть удовлетворена. Герой Пруста, например, который поселил у себя свою любовницу и сумел поставить ее в полную материальную зависимость от себя, мог ее видеть и обладать ею в любое время дня, должен был бы чувствовать себя спокойным. Известно, однако, что он терзается тревогой. Именно через сознание Альбертина ускользает от Марселя, даже если он рядом с ней, и поэтому он не знает передышки, как если бы он ее созерцал и во сне. Однако он уверен, что любовь хочет взять в плен "сознание". Но почему она этого хочет? И как?

Понятие "собственности", которым так часто объясняют любовь, действительно не может быть первичным. Почему я хотел бы присвоить себе другого, если бы это не был именно Другой, дающий мне бытие? Но это предполагает как раз определенный способ присвоения: именно свободу другого как таковую мы хотим захватить. И не по желанию власти: тиран насмехается над любовью; он удовлетворяется страхом. Если он ищет любви у подданных, то это из-за политики, и если он находит более экономное средство их покорить, он его тут же применяет. Напротив, тот, кто хочет быть любимым, не желает порабощения любимого существа. Он не довольствуется несдерживаемой и механической страстью. Он не хочет обладать автоматом, и, если его желают оскорбить, достаточно представить ему страсть любимого как результат психологического детерминизма; любящий почувствует себя обесцененным в своей любви и своем бытии. Если бы Тристан и Изольда сошли с ума от любовного напитка, они вызывали бы меньший интерес. Случается, что полное порабощение любимого существа убивают любовь любящего. Цель пройдена, любящий вновь остается один, если любимый превращается в автомат. Следовательно, любящий не желает владеть любимым, как владеют вещью; он требует особого типа владения. Он хочет владеть свободой как свободой.

Но, с другой стороны, любящий не может удовлетвориться этой возвышенной формой свободы, которой является свободная и добровольная отдача. Кто удовлетворился бы любовью, которая дарилась бы как чистая преданность данному слову? Кто согласился бы слышать, как

говорят: "Я вас люблю, потому что по своей воле соглашаюсь вас любить и не хочу отрекаться от этого; я вас люблю из-за верности самому себе"? Таким образом, любящий требует клятвы и раздражается от нее. Он хочет быть любимым свободой и требует, чтобы эта свобода как свобода не была бы больше свободной. Он хочет одновременно, чтобы свобода Другого определялась собой, чтобы стать любовью, и это не только в начале приключения, но в каждое мгновение, и вместе с тем чтобы эта свобода была пленена *ею самой,* чтобы она обратилась сама на себя, как в сумасшествии, как во сне, чтобы желать своего пленения. И это пленение должно быть отдачей одновременно свободой и скованной нашими руками. Не любовного детерминизма мы будем желать у другого в любви, не недосягаемой свободы, но свободы, которая *играет* в детерминизм и упорствует в своей игре. И от себя любящий не требует быть *причиной* этого радикального преобразования свободы, а хочет быть уникальным и привилегированным поводом. В самом деле, он не может хотеть быть причиной, не погружая тотчас любимого в середину мира как орудие, которое можно трансцендировать. Не в этом сущность любви. В Любви, напротив, любящий хочет быть "всем в мире" для любимого. Это значит, что он помещает себя на сторону мира; он является тем, кто резюмирует и символизирует мир; он есть *это,* которое включает все другие "эти", он соглашается быть *объектом* и является им. Но, с другой стороны, он хочет быть объектом, в котором свобода другого соглашалась бы теряться, а другой согласился бы найти свою вторую фактичность, свое бытие и свое основание бытия — объектом, ограниченным трансцендентностью, к которому трансцендентность Другого трансцендирует все другие объекты, но который она вовсе не может трансцендировать. Однако он желает установить круг свободы Другого, то есть чтобы в каждый момент, когда свобода Другого соглашается с этой границей в своей трансцендентности, указанное согласие уже присутствовало бы как его движущая сила. Значит, посредством уже выбранной цели он хочет быть выбираем как цель. Это позволяет нам понять до конца то, что любящий требует от любимого: он хочет не *воздействовать* на свободу Другого, но априори существовать как объективная граница этой свободы, то есть быть данным сразу с ней и в ее самом появлении как граница, которую она должна принять, чтобы быть свободной. Поэтому то, что он требует, является склеиванием, связыванием свободы другого ею самой; эта граница структуры является в действительности *данной,* и одно появление данного как границы свободы означает, что свобода *делает себя существующей* внутри данного, являясь своим собственным запретом ее переходить. И этот запрет рассматривается любящим *одновременно* и как переживаемый, то есть как испытываемый, одним словом, как фактичность, и как добровольный. Он должен быть добровольным, поскольку должен возникать только с появлением свободы, которая выбирает себя как свобода. Но он должен быть только переживаемым, поскольку должен быть всегда присутствующей невозможностью, фактичностью, которая течет обратно к свободе Другого до ее сердцевины. И это выражается психологическим требованием, чтобы свободное решение любить меня, которое ранее принял любимый, проскальзывало

как околдовывающая движущая сила *внутрь* его настоящего свободного вовлечения.

Сейчас можно понять смысл такого требования: это фактичность, которая должна быть действительной границей для Другого в моем требовании быть любимым и которая должна завершиться тем, чтобы быть *его собственной* фактичностью, то есть *моей* фактичностью. Поскольку я есть объект, которого Другой приводит к бытию, я должен быть границей, присущей самой его трансцендентности; так что Другой, появляясь в бытии, делал бы из меня бытие в качестве абсолютного и непревышаемого, не как ничтожащее Для-себя, но как бытие-для-другого-в-середине-мира. Таким образом, хотеть быть любимым — значит заражать Другого его собственной фактичностью, значит стремиться к тому, чтобы он был вынужден постоянно воссоздавать вас как условие свободы, которая покоряется и берет на себя обязательства, значит одновременно хотеть, чтобы свобода создавала факт и чтобы факт имел бы преимущество над свободой. Если бы такой результат мог быть достигнут, это закончилось бы в первую очередь тем, что я был бы *в безопасности* в сознании Другого. Вначале потому, что мотив моего беспокойства и стыда заключается в постижении и испытывании себя в моем бытии-для-другого в качестве того, кто всегда может быть переведен в другую вещь, что является чистым объектом ценностного суждения, простым средством и орудием. Мое беспокойство проистекает из того, что я необходимо и свободно беру на себя это бытие, которым Другой делает меня в абсолютной свободе: "Бог знает, кто я есть для него! Бог знает, как он меня мыслит". Это означает: "Бог знает, каким он сделал меня бытием", и я преследуем этим бытием, которое я опасаюсь встретить однажды на повороте дороги, которое мне так чуждо, но которое все же есть *мое бытие* и которое, я знаю также, несмотря на мои усилия, я никогда не встречу. Но если Другой меня любит, я становлюсь *непревышаемым;* это значит, что я должен быть абсолютной целью; в этом смысле я спасен от *орудийности;* мое существование в середине мира становится точным коррелятом моей трансцендентности-для-меня, поскольку моя независимость абсолютно защищена. Объект, которым Другой должен сделать меня в бытии, есть объект-трансцендентность, центр абсолютного отношения, вокруг которого упорядочиваются как чистые *средства* все вещи-орудия мира. В то же время как абсолютная граница свободы, то есть абсолютный источник всех ценностей, я защищен от всякого возможного обесценения; я оказываюсь абсолютной ценностью. И в той степени, в какой я принимаю на себя свое бытие-для-Другого, я принимаю себя как ценность. Следовательно, хотеть быть любимым — значит хотеть поместиться по ту сторону всякой системы ценностей, быть полагаемым другим как условие всякой оценки и как объективное основание всех ценностей. Это требование составляет обычную тему разговоров между любящими, будь то, как в "Тесных Воротах" ("La Porte Etroite")*, когда женщина, которая хотела быть любимой, отождествляла себя с аскетической моралью самовозвышения, желая воплотить идеальный предел этого самовозвышения, как обычно случается, когда любящий требует, чтобы любимый своими действиями принес ему в жертву традиционную мораль, беспокоясь

о том, чтобы знать, изменит ли любимый своим друзьям ради него, "украдет ли", "убьет ли ради него" и т. д. С этой точки зрения мое бытие должно ускользать от *взгляда* любимого; или, скорее, оно должно быть объектом взгляда другой структуры. Я не должен больше быть видимым на фоне мира как "это" среди других *этих*, но мир должен открываться исходя из меня. В той степени, в какой появление свободы делает то, что мир существует, я должен быть в качестве условия-границы этого появления и даже условия появления мира. Я должен быть тем, чья функция делает существующими деревья и воду, города и села, других людей, чтобы затем дать их другому, который располагает их в мире, так же как в матриархальных обществах мать получает титулы и имена не для того, чтобы их хранить, но чтобы непосредственно передать своим детям. В одном смысле, если я должен быть любимым, я есть объект, по доверенности которого мир будет существовать для другого; в другом смысле я есть мир. Вместо того чтобы быть этим, выделяясь на фоне мира, я есть объект-фон, на котором выделяется мир. Таким образом, я успокоен, взгляд другого не придает мне больше конечности: он больше не закрепляет мое бытие в *то, что я просто есть*. Я не могу быть *рассматриваем* как безобразный, как маленький, как трусливый, поскольку эти черты необходимо представляют фактическую ограниченность моего бытия и восприятие моей конечности как конечности. Разумеется, мои возможности остаются трансцендированными возможностями, мертвыми-возможностями; но я обладаю всеми возможностями; я есть все мертвые-возможности мира; посредством этого я прекращаю быть бытием, которое понимается исходя из других существующих или из их действий; но в любящей интуиции, которой я требую, я должен быть дан как абсолютная целостность, исходя из которой должны пониматься все существующие и все их собственные действия. Можно бы сказать, искажая малоизвестную формулу стоиков, что "любимый может трижды обанкротиться". Идеал мудреца и идеал того, кто хочет быть любимым, в действительности совпадают в том, что тот и другой хотят быть целостностью-объекта, доступной глобальной интуиции, которая будет постигать действия в мире любимого и мудреца как частичные структуры, которые интерпретируются исходя из целостности. И так же, как мудрость выступает в виде состояния, достигаемого абсолютным преобразованием, свобода другого должна абсолютно преобразоваться, чтобы мне стать любимым.

Это описание до сих пор в достаточной мере совпадало с известным гегелевским описанием отношений господина и раба. Тем, чем гегелевский господин является для раба, любящий хочет быть для любимого. Но аналогия на этом кончается, так как господин у Гегеля требует свободы раба только лишь побочно, так сказать, неявно, в то время как любящий требует *с самого начала* свободы любимого. В этом смысле, если я должен быть любимым другим, я должен быть свободно выбираем как любимый. Известно, что в обычной любовной терминологии любимый обозначается понятием *"избранник"*. Но этот выбор не должен быть относительным и случайным: любящий раздражается и чувствует себя обесцененным, когда он думает, что любимый выбрал его *среди других*. "Но вот, если бы я не приехал в этот город, если бы я не посещал

"такого-то", ты меня не знала бы, ты меня не любила бы?" Эта мысль огорчает любящего: его любовь становится любовью среди других, любовью, ограниченной фактичностью любимого и его собственной фактичностью, а также случайностью встреч: она становится *любовью в мире,* объектом, который предполагает мир и который может, в свою очередь, существовать для других. То, что он требует, он выражает неловкими словами, запятнанными "вещизмом"; он говорит: "Мы были созданы друг для друга" или употребляет выражение "родственные души". Но это нужно интерпретировать так: хорошо известно, что считать себя "созданными друг для друга" — значит сослаться на первоначальный выбор. Этот выбор может быть выбором Бога как бытия, которое является абсолютным выбором; но Бог представляет здесь только переход к границе в требовании абсолютного. В действительности любящий требует, чтобы любимый сделал в отношении его абсолютный выбор. Это означает, что бытие-в-мире любимого должно быть любящим-бытием. Это появление любимого должно быть свободным выбором любящего. И так как другой есть основание моего бытия-объекта, я требую от него, чтобы свободное появление его бытия имело единственной и абсолютной целью — выбор *меня,* то есть чтобы он выбрал бытие для основания моей объективности и фактичности. Таким образом, моя фактичность оказывается *"спасенной"*. Она не является больше тем непостижимым и непреодолимым данным, от которого я бегу; она есть то, для чего другой свободно делает себя существующим; она есть цель, которую он перед собой ставит. Я его заразил своей фактичностью, но так как именно в качестве свободы он ею был заражен, он ее посылает мне как возобновляемую и согласованную фактичность; он есть ее основание, с тем чтобы она была его целью. Исходя из этой любви я постигаю, стало быть, по-другому свое отчуждение и собственную фактичность. Она есть, как для-другого, более не факт, а право. Мое существование есть, поскольку оно *требуется*. Это существование, поскольку я его беру на себя, становится чистой щедростью. Я есть, поскольку я себя отдаю. Эти любимые вены на моих руках, они существуют как раз через доброту. Какой я добрый, имея глаза, волосы, ресницы и неустанно раздавая их в избытке щедрости, в этом непрестанном желании, которым другой свободно делается бытием. Вместо того чтобы перед тем, как быть любимыми, тревожиться этим неоправданным возвышением, неоправдываемым нашим существованием, вместо того чтобы чувствовать себя "лишними", мы чувствуем сейчас, что это существование возобновляется и в малейших своих деталях становится желаемым абсолютной свободой, которой оно в то же время обусловлено; и мы хотим сами себя с нашей собственной свободой. Это и есть основа любовной игры; когда она существует, мы чувствуем себя оправданными в существовании.

Вместе с тем, если любимый может нас любить, он всегда готов быть ассимилированным нашей свободой, так как это любимое-бытие, которое мы желаем, и есть уже онтологическое доказательство, примененное к нашему бытию-для-другого. Наша объективная сущность предполагает существование *другого,* и наоборот, именно свобода другого основывает нашу сущность. Если бы мы смогли интериоризовать всю систему, мы были бы своим собственным основанием.

Такова, следовательно, реальная цель любящего, поскольку его любовь является действием, то есть проектом самого себя. Этот проект должен вызвать конфликт. В самом деле, любимый постигает любящего как другого-объекта среди других, то есть он воспринимает его на фоне мира, трансцендирует его и использует. Любимый является *взглядом*. Он, следовательно, не должен использовать ни свою трансценденцию, чтобы определить конечную границу своих возвышений, ни свою свободу, чтобы взять ее в плен. Любимый не знает желания любить. Отсюда, любящий должен соблазнить любимого; и его любовь не отличается от этого действия соблазна. В соблазне я совсем не стремлюсь открыть в другом свою субъективность; я мог бы это делать, впрочем, только *рассматривая* другого; но этим взглядом я устранял бы субъективность другого, а именно ее я хочу ассимилировать. Соблазнять — значит брать на себя полностью свою объективность для другого и подвергать ее риску; значит ставить себя под его взгляд, делать себя рассматриваемым им и подвергать опасности *рассматриваемое-бытие,* чтобы осуществить новый уход и присвоить себе другого в моей объектности и через нее. Я отказываюсь покидать почву, на которой я испытываю свою объектность; именно на этой почве я хочу вступить в борьбу, делая себя *очаровывающим объектом*. Во второй части мы определили очарование как *состояние;* это, говорили мы, нететическое сознание быть *ничто* в присутствии бытия. Соблазн имеет целью вызвать у другого сознание своей ничтожности перед соблазняющим объектом. Посредством соблазна я намерен конституироваться как полное бытие и заставить *признать* меня *как таковою*. Для этого я конституируюсь в значимый объект. Мои действия должны *указывать* в двух направлениях. С одной стороны, на то, что напрасно называют субъективностью и что скорее является объективной и скрытой глубиной бытия; действие не производится только для него самого, а указывает на бесконечный и недифференцированный ряд других реальных и возможных действий, которые я предлагаю в качестве конституирующих мое объективное и незамеченное бытие. Таким образом, я пытаюсь руководить трансцендентностью, которая меня трансцендирует, и отослать ее к бесконечности моих мертвых-возможностей как раз для того, чтобы быть непревзойденным именно в той степени, в какой единственно непревзойденной оказывается бесконечность. С другой стороны, каждое из моих действий пытается указать на самую большую плотность возможного-мира и должно представлять меня в качестве связанного с самыми обширными областями мира; или я *представляю* мир любимому и пытаюсь конституироваться как необходимый посредник между ним и миром, или я просто обнаруживаю своими действиями бесконечно различные возможности в мире (деньги, власть, связь и т. д.). В первом случае я пытаюсь конституироваться как бесконечная глубина, во втором — отождествляюсь с миром. Этими различными методами я *предлагаю* себя в качестве непревышаемого. Это предложение не может быть достаточным само по себе; оно есть только окружение другого, оно не может иметь фактической ценности без согласия свободы другого, которая должна взять себя в плен, признавая себя в качестве ничто перед моей полнотой абсолютного бытия.

Скажут, что эти различные попытки выражения *предполагают* язык. Мы не будем этого отрицать, лучше скажем: они *суть* язык или, если хотите, фундаментальный модус языка. Так как если и имеют место психологические и исторические проблемы, касающиеся существования, усвоения и использования *такого-то* отдельного языка, то нет никакой особой проблемы, касающейся того, что называют изобретением языка. Язык не является добавочным феноменом к бытию-для-другого; он первоначально *есть* бытие-для-другого, то есть тот факт, что субъективность испытывается как объект для другого. В универсуме чистых объектов язык ни в коем случае не может быть "изобретен", поскольку он первоначально предполагает отношение к другому субъекту; и в интерсубъективности для-других его не нужно изобретать, так как он уже дан в признании другого. Поскольку, что бы я ни делал, мои действия, свободно задуманные и исполняемые, мои проекты к моим возможностям имеют внешний смысл, который от меня ускользает и который я испытываю, я *есть* язык. В этом смысле, и только в этом смысле, Хайдеггер имеет основание заявить, что я *являюсь тем, что я говорю*[1]. В самом деле, этот язык не является инстинктом конституированного человеческого существа; он не есть также изобретение нашей субъективности; но нельзя также сводить его к чистому "бытию-за-пределами-себя" "Dasein". Он составляет часть *человеческого существования;* он первоначально является опытом, который для-себя может производить из своего бытия-для-другого, а затем — использованием этого опыта, его переводом к моим возможностям, то есть к возможностям быть этим или тем для другого. Он не отличается, таким образом, от признания существования другого. Появление другого передо мной в качестве взгляда приводит к появлению языка как условия моего бытия. Этот первичный язык не является обязательно соблазном; мы увидим здесь другие формы; впрочем, мы отмечали, что нет никакой первоначальной установки перед лицом другого и что они следуют одна за другой в круге, каждая предполагая другую. Но и наоборот, соблазн не предполагает никакой формы, предшествующей языку; он полностью является реализацией языка; это значит, что язык может полностью и сразу открываться посредством соблазна как первичный способ бытия выражения. Само собой разумеется, что под языком мы понимаем все феномены выражения, а не членораздельную речь, которая является чем-то вторичным и производным, чье появление может стать объектом исторического исследования. В частности, в соблазне язык не стремится *давать знание,* а заставляет пережить.

Но в этой первой попытке найти очаровывающий язык я иду на ощупь, поскольку я веду себя только в соответствии с абстрактной и пустой формой моей объективности для другого. Я не могу даже

---

[1]Формула взята из: *A. de Waehlens.* La Philosophie de Martin Heigegger. Louvain, 1942, p. 99. Ср. также текст Хайдеггера, который он цитирует: "Diese Bezeugung meint nicht hier einen nachträglichen und bei her laufenden Ausdruck des Menschseins, sondern sie macht das Dasein des Menschen mit usw." (Hölderlin und das Wesen der Dichtung", S. 6). ("Это свидетельство имеет здесь в виду не добавочное и преходящее выражение бытия человека, но оно составляет бытие-здесь человека и т. д.") *(нем.). — Ред.*

понять, какой эффект произведут мои жесты и мои позиции, поскольку они всегда будут основываться на свободе и поправлены свободой, которая их опережает, и могут иметь значение, только если эта свобода им придаст его. Таким образом, "смысл" моих выражений всегда ускользает от меня; я никогда не знаю точно, означаю ли я то, что хочу означать, ни даже *являюсь* ли я значащим; в этот самый момент нужно было бы, чтобы я читал в другом то, что в принципе непостижимо. Из-за недостатка знания того, что я фактически выражаю для другого, я конституирую свой язык как неполный феномен бегства за свои пределы. В то время как я выражаю себя, я могу только предполагать смысл того, что я выражаю, то есть, в сущности, смысл того, что я есть, поскольку в этом плане выражать и быть есть одно и то же. Другой находится всегда здесь, в настоящем, и переживается в качестве того, что дает языку его смысл. Каждое выражение, каждый жест, каждое слово является с моей стороны конкретным переживанием отчуждающейся реальности другого. Не только психопат может сказать, как в случае, например, психозов влияния[1]: "У меня украли мысль". Но сам факт выражения есть воровство мысли, поскольку мысль имеет нужду в помощи отчуждающей свободы, чтобы конституироваться как объект. Поэтому первым аспектом языка, поскольку именно я использую его для другого, является *священное*. В самом деле, священный объект является объектом мира, который указывает на трансцендентность по другую сторону мира. Язык мне открывает свободу того, кто слушает меня в молчании, то есть его трансцендентность.

Но в тот же самый момент для другого я остаюсь значащим объектом — тем, чем я всегда был. Нет никакого пути, который бы исходя из моей объективности мог указать другому на мою трансцендентность. Установки, выражения и слова могут всегда указывать только на другие установки, другие выражения и другие слова. Таким образом, язык остается для другого простым свойством магического объекта и самим магическим объектом; он есть действие на расстоянии, последствия которого другой знает точно. Таким образом, слово является *священным*, когда именно я его использую, и *магическим*, когда другой его слушает. Следовательно, я не знаю моего языка больше, чем мое тело для другого. Я не могу ни слышать себя говорящим, ни видеть свою улыбку. Проблема языка в точности сходна с проблемой тела, и описания, пригодные в одном случае, имеют значение и для другого.

Однако очарование, даже если оно должно вызвать в другом очарованное бытие, не достигает само по себе того, чтобы вызвать любовь. Можно поддаться очарованию оратора, актера, эквилибриста, но это не значит, что кого-либо из них любят. Конечно, нельзя оторвать от него глаз, но он выделяется еще на фоне мира, и очарование не полагает очаровывающий объект как окончательную границу трансцендентности; совсем напротив, оно *есть* трансцендентность. Когда же, однако, любимый в свою очередь станет любящим?

---

[1]Впрочем, психоз влияния, как большинство психозов, оказывается опытом исключительным и выражается мифами, касающимися важного метафизического факта: здесь — факта отчуждения. Сумасшедший всегда только реализует на свой лад человеческое существование.

Ответ прост: когда он будет проектировать быть любимым. В себе Другой-объект никогда не имеет достаточно силы, чтобы вызвать любовь. Если любовь имеет своим идеалом присвоение другого как другого, то есть как рассматривающую субъективность, этот идеал может быть проектирован только исходя из моей встречи с другим-субъектом, но не с другим-объектом. Соблазн может приукрасить другого-объекта, который пытается меня соблазнить, лишь обладая свойством *дорогого* объекта, которым "нужно завладеть"; он подвигнет меня, может быть, на большой риск, чтобы завоевать его; но это желание присвоения объекта в середине мира не должно быть смешано с любовью. Любовь может родиться у любимого только из опыта, который он получает от своего отчуждения и своего бегства к другому. Но любимый, если он находится здесь, снова преобразуется в любящего, только если он проектирует быть любимым, то есть если то, что он хочет завоевать, является не телом, а субъективностью другого как такового. Действительно, единственное средство, которое он смог бы задумать, чтобы реализовать присвоение, — это заставить полюбить себя. Таким образом, нам представляется, что любить — это в своей сущности проект заставить полюбить себя. Отсюда и новое противоречие, и новый конфликт; каждый из любящих полностью пленен другим, поскольку он хочет заставить любить себя за исключением всех остальных; но в то же время каждый требует от другого любви, которая вовсе не сводится к "проекту быть любимым". Он требует, чтобы другой, не стремясь первоначально заставить любить себя, имел бы интуицию одновременно созерцательную и аффективную своего любимого как объективную границу его свободы, как неизбежное и избранное основание его трансцендентности, как целостность бытия и высшую ценность. Требуемая таким образом от другого любовь не может ничего *требовать;* она является чистой вовлеченностью без взаимности. Но как раз эта любовь не могла бы существовать иначе как в качестве требования любящего; совсем другое дело, когда любящий пленен; он пленен самим своим требованием в той степени, в какой любовь является требованием быть любимым; она есть свобода, которая хочет себе тела и требует внешности; иначе говоря, свобода, которая изображает бегство к другому, которая в качестве свободы требует своего отчуждения. Свобода любящего в самом его усилии заставить другого любить себя в качестве объекта отчуждается, уходя в тело-для-другого, то есть создает себя как существующую измерением бегства к другому; она оказывается постоянным отрицанием полагания себя в качестве чистой самости, так как это полагание себя как самого себя повлекло бы исчезновение другого в качестве взгляда и появление другого-объекта, следовательно, состояния вещей, где сама возможность быть любимым устранилась бы, поскольку другой редуцировался бы к измерению объективности. Это отрицание, стало быть, конституирует свободу как зависящую от другого, и другой как субъективность становится непревзойденной границей свободы для-себя, высшей целью, поскольку он хранит ключ от его бытия. Мы снова находим здесь, конечно, идеал любовного предприятия: отчужденную свободу. Но именно тот, кто хочет быть любимым, и поскольку он хочет, чтобы его любили, отчуждает свою свободу. Моя свобода отчуждается в при-

сутствии чистой субъективности другого, который основывает мою объективность; она отнюдь не должна отчуждаться перед лицом другого-объекта. В этой форме отчуждение любимого, о котором мечтает любящий, было бы противоречивым, поскольку любимый может основать бытие любящего, только трансцендируя его, в сущности, к другим объектам мира; стало быть, эта трансцендентность не может конституировать одновременно объект, который она превосходит как трансцендированный объект и предельный объект всякой трансцендентности. Таким образом, в любовной паре каждый хочет быть объектом, для которого свобода другого отчуждается в первоначальной интуиции; но эта интуиция, которая была бы, собственно говоря, любовью, есть лишь противоречивый идеал для-себя; следовательно, каждый отчуждается лишь в той степени, в какой он требует отчуждения другого. Каждый хочет, чтобы другой его любил, не отдавая себе отчета, что любить — значит хотеть быть любимым и что, следовательно, желая, чтобы другой его любил, он хочет только, чтобы другой хотел, чтобы он его любил. Таким образом, любовные отношения оказываются системой неопределенных отсылок, аналогичных чистому "отражению-отражаемому" сознания под идеальным знаком *ценности* "любовь", то есть соединения сознаний, где каждое сохраняло бы свою "инаковость", чтобы основать другое. В действительности как раз сознания отделены непреодолимым ничто, поскольку оно является одновременно внутренним отрицанием одного другим и фактическим отрицанием, находящимся между двумя внутренними отрицаниями. Любовь является противоречивым усилием преодолеть фактическое отрицание, сохраняя полностью внутреннее отрицание. Я требую, чтобы другой любил меня, и делаю все возможное для реализации своего проекта; но если другой меня любит, он в принципе обманывает меня своей любовью; я требовал от него, чтобы он основал мое бытие в качестве привилегированного объекта, утверждаясь как чистая субъективность передо мной; и в то время как он меня любит, он испытывает меня в качестве субъекта и погружается в свою объективность перед моей субъективностью. Проблема моего бытия-для-другого остается, следовательно, без решения, любящие остаются каждый для себя в полной субъективности; ничто не освобождает их от обязанности существовать каждый для себя; ничто не приходит, чтобы устранить их случайность и спасти их от фактичности. По крайней мере, каждый выиграл от того, что не находится больше в опасности от свободы другого, но совсем по-другому, о чем он и не думал; в действительности совсем не от того, что другой делает его бытие объектом-границей своей трансцендентности, но потому, что другой испытывает его в качестве субъективности и хочет испытывать только как такового. Выигрышем еще является постоянный компромисс; с самого начала в каждый момент каждое из сознаний может освободиться от его оков и созерцать сразу другого в качестве *объекта*. Когда чары прекращаются, другой становится средством среди средств; он является, конечно, тогда объектом для другого, как он и желал этого, но объектом-орудием, объектом, постоянно трансцендируемым; иллюзия зеркальных игр, которая составляет конкретную реальность любви, тут же прекращается. Наконец, в любви каждое сознание пытается тут же

поставить *под защиту* свое бытие-для-другого в свободе другого. Это предполагает, что другой находится по ту сторону мира как чистая субъективность, как абсолют, посредством которого мир приходит в бытие. Но достаточно того, чтобы любящие вместе были бы *рассматриваемыми* третьим, чтобы каждый испытал объективацию не только самого себя, но и другого. Другой сразу же перестает для меня быть абсолютной трансцендентностью, которая основывает меня в моем бытии, но он оказывается трансцендентностью-трансцендируемой, посредством не меня, но другого, и мое первоначальное отношение к нему, то есть мое отношение любимого бытия к любящему, застывает в мертвую-возможность. Это уже не переживаемое отношение объекта как границы всякой трансцендентности в свободе, которая его основывает, но это любовь-объект, который отчуждается целиком к третьему. Такова истинная причина того, почему любящие ищут уединения. Как раз появление третьего, каким бы он ни был, является разрушением их любви. Но фактическое уединение (мы одни в моей комнате) совсем не является уединением *по праву*. В самом деле, даже если никто не видит нас, мы существуем для *всех* сознаний, и у нас есть сознание существования для всех; отсюда вытекает, что любовь как основной модус бытия-для-другого имеет в своем бытии-для-другого источник своего краха. Мы определим сейчас тройную разрушаемость любви. Во-первых, она является, в сущности, обманом и отсылкой в бесконечность, потому что любить — это значит хотеть, чтобы меня любили, следовательно, хотеть, чтобы другой желал, чтобы я его любил. И доонтологическое понимание этого обмана дается в самом любовном порыве; отсюда — постоянная неудовлетворенность любящего. Она проистекает, как это часто говорят, не из недостойности любимого бытия, но из скрытого понимания того, что любовная интуиция, как интуиция-основание, оказывается недостижимым идеалом. Чем больше меня любят, тем больше я теряю свое *бытие,* тем больше я отказываюсь от своей собственной ответственности, от своей собственной возможности бытия. Во-вторых, пробуждение другого всегда возможно, он может в любой момент представить меня как объект; отсюда — постоянная неуверенность любящего. В-третьих, любовь является абсолютом, постоянно *релятивизируемым* другими. Нужно было бы быть в мире единственным с любимым, чтобы любовь сохраняла свой характер абсолютной оси отношения. Отсюда — постоянный стыд (или гордость, что то же самое здесь) любящего.

Таким образом, напрасно я пытался бы потеряться в объективном; моя страсть не приведет ни к чему; другой меня отсылает сам или через других к моей неоправдываемой субъективности. Это утверждение может вызвать полное отчаяние и новую попытку осуществить ассимиляцию другого и меня самого. Ее идеалом будет обратное тому, что мы только что описали; вместо того чтобы проектировать овладение другим, сохраняя в нем его "инаковость", я буду проектировать овладение меня другим и потерю себя в его субъективности, чтобы освободиться от своей. Это предприятие находит свое выражение в конкретной *мазохистской* установке; поскольку другой есть основание моего бытия-для-другого, то, если бы я поручил другому сделать меня существу-

ющим, я не был бы больше только бытием-в-себе, основанным в его бытии свободой. Здесь именно моя собственная субъективность рассматривается как препятствие первоначальному акту, посредством которого другой основывал бы меня в моем бытии; речь идет здесь прежде всего о ней, чтобы отрицать ее с *моей собственной свободой*. Я пытаюсь, следовательно, включиться полностью в свое бытие-объекта; я отказываюсь быть чем-либо, кроме объекта; я нахожусь в другом; и так как я испытываю это бытие-объекта в стыде, я хочу и люблю свой стыд как глубокий знак моей объективности; а так как другой постигает меня как объект посредством *настоящего желания*[1], я хочу быть желаемым, я делаю себя объектом желания в стыде. Эта установка была бы в достаточной степени похожей на установку любви, если, вместо того чтобы стремиться существовать для другого как объект-граница его трансцендентности, я, напротив, не возражал бы, чтобы со мной обходились как с объектом среди других, как с инструментом, который можно использовать; значит, в действительности речь идет о том, чтобы отрицать *мою* трансцендентность, а не его. Я не могу на этот раз проектировать пленение его свободы, но, наоборот, желаю, чтобы эта свобода была бы и хотела быть радикально свободной. Таким образом, чем больше я буду ощущать себя переведенным к другим целям, тем больше я буду наслаждаться отказом от своей трансцендентности. В пределе я проектирую не быть больше ничем, кроме *объекта*, то есть принципиально *в-себе*. Но поскольку свобода, которая поглотила бы мою свободу, будет основанием этого в-себе, мое бытие снова стало бы своим основанием. Мазохизм, как и садизм[2], является принятием на себя (assomption)[3] виновности. Я виновен, потому что я являюсь объектом. Виновен по отношению к самому себе, поскольку я соглашаюсь на свое абсолютное отчуждение, виновен по отношению к другому, так как я ему предоставил случай быть виновным через радикальное отсутствие моей свободы как таковой. Мазохизм является попыткой не очаровывать другого своей объективностью, но очаровывать самого себя своей объективностью-для-другого, то есть заставить другого конституировать меня в объект таким способом, чтобы я нететически постигал свою субъективность в качестве *ничто* в присутствии в-себе, которое я представляю в глазах другого. Он характеризуется как некоторого рода головокружение — головокружение не перед земной пропастью, но перед бездной субъективности другого.

Но махозизм является и должен быть в самом себе поражением; для того чтобы очароваться своим я-объектом, необходимо, чтобы я мог бы реализовать интуитивное восприятие этого объекта, каким он является *для другого*, что в принципе невозможно. Таким образом, отчужденное я, далекое от того, чтобы я мог даже начать очаровываться им, остается в принципе непостижимым. Мазохист прекрасно может ползать на коленях, показывать себя в смешных, нелепых позах, позволять исполь-

---

[1] См. следующий параграф.
[2] См. следующий параграф.
[3] от assumer — брать на себя, притязать *(фр.)*; assomption можно перевести и как возвышение (ср. религ. — успение, т. е. возведение, восшествие). — *Ред.*

зовать себя как простое неодушевленное орудие; именно *для другого* он будет непристойным или просто пассивным, для другого он будет *принимать* эти позы; для себя он навсегда осужден *отдаваться им*. Как раз в трансцендентности и через нее он располагается как бытие, которое нужно трансцендировать; и чем больше он будет пытаться насладиться своей объективностью, тем больше он будет переполняться сознанием своей субъективности, вплоть до тревоги. В частности, мазохист, который платит женщине, чтобы она его стегала, обращает ее в инструмент и поэтому располагается в трансцендентности по отношению к ней. Таким образом, мазохист кончает тем, что превращает другого в объект и трансцендирует его к его собственной объективности. Вспомните, например, терзания Захер-Мазоха*, который, чтобы сделать себя презираемым, оскорбляемым, доведенным до униженного положения, вынужден был пользоваться большой любовью, которую предлагали ему женщины, то есть действовать на них, воспринимая их как объект. Так объективность, во всяком случае, ускользала от мазохиста, и могло даже случиться и часто случалось, что, стремясь постигнуть свою объективность, он находил объективность другого, которая, вопреки его воле, высвобождала его субъективность. Мазохизм, следовательно, в принципе есть поражение. Здесь нет ничего, что могло бы нас удивить, если мы поймем, что мазохизм является "пороком" и что порок есть, в сущности, любовь к поражению. Но мы не можем описывать здесь структуры порока как такового. Нам достаточно отметить, что мазохизм есть постоянное усилие устранить субъективность субъекта, делая ее заново ассимилированной другим, и что это усилие сопровождается изнуряющим и восхитительным сознанием поражения, причем таким, что само это поражение, которым кончает субъект, рассматривается как его основная цель[1].

2. Вторая установка по отношению к другому: безразличие, желание, ненависть, садизм

Поражение первой установки по отношению к другому может быть для меня поводом принять вторую. Но, по правде говоря, никакая из двух не является действительно первой; каждая из них оказывается фундаментальной реакцией на бытие-для-другого как первоначальную ситуацию. Возможно, таким образом, что через саму невозможность ассимилировать сознание другого посредством своей объектности для него, я способен свободно обратиться к другому и его *рассматривать*. В этом случае рассматривать взгляд другого — значит расположиться в своей собственной свободе и пытаться, опираясь на эту свободу, выступить против свободы другого. Таким образом, смысл искомого конфликта был бы в том, чтобы полностью высветить борьбу двух

[1]В терминах этого описания оно, по крайней мере, является формой эксгибиционизма, который должен быть включен в число мазохистских установок действий. Например, когда Руссо выставлялся напоказ прачкам "не непристойным объектом, но объектом смешным" — см. его *"Исповедь"*, гл. III.

противостоящих свобод как свобод. Но это намерение не может быть непосредственно осуществлено, ведь, поскольку я укрепляюсь в своей свободе перед другим, я делаю из другого трансцендируемую-трансцендентность, то есть объект. Историю этого поражения мы сейчас и попытаемся проследить. Следует понять здесь направляющую схему; на другого, который смотрит на меня, я в свою очередь направляю взгляд. Но взгляд рассмотреть нельзя; в то время как я смотрю на взгляд, он исчезает, я вижу только глаза. В этот момент другой становится бытием, которым я владею и которое признало мою свободу. Казалось бы, что моя цель достигнута, поскольку я обладаю бытием, которое имеет ключ от моей объектности, и я могу заставить его испытать мою свободу множеством способов. Но в действительности все проваливается, так как бытие, которое остается у меня в руках, есть другой-объект. Как таковой он потерял ключ от моего бытия-объекта и владеет просто моим образом, который является не чем иным, как одним из его объективных чувств, и больше меня не касается; и если он испытывает следствия моей свободы, если я могу воздействовать на его бытие множеством способов и трансцендировать его возможности ко всем моим возможностям, то это потому, что он является объектом в мире и как таковой не в состоянии признать мою свободу. Мое разочарование полное, поскольку я старался присвоить свободу другого и поскольку я сразу замечаю, что я могу действовать на другого лишь в силу того, что эта свобода исчезла под моим взглядом. Это разочарование будет движущей силой моих последующих попыток отыскать свободу другого *через* объект, каков он есть для меня, и найти привилегированные действия, которые помогли бы мне присвоить эту свободу посредством полного присвоения тела другого. Эти попытки, как можно догадаться, в принципе обречены на поражение.

Но возможно также, что "рассматривать взгляд" было бы моей первоначальной реакцией на мое бытие-для-другого. Это значит, что я могу при моем появлении в мире выбрать себя как рассматривающего взгляд другого и основывать свою субъективность на исчезновении субъективности другого. Именно эту установку мы назовем *безразличием по отношению к другому*. Речь идет тогда о *слепоте* по отношению к другим. Но понятие "слепоты" не должно ввести нас в заблуждение; я не подвергаюсь этой слепоте как состоянию; я *есть* собственная слепота в отношении других, и эта слепота включает скрытое понимание бытия-для-другого, то есть трансцендентность другого как взгляда. Это понимание я просто-напросто сам от себя пытаюсь скрыть. Я осуществляю тогда род фактического солипсизма; другие — эти формы, которые проходят по улице, это магические объекты, которые способны действовать на расстоянии и на которые я могу воздействовать определенными поступками. Я их едва замечаю, я действую, как если бы я был один в мире; я избегаю "людей", как избегаю стен, я уклоняюсь от них, как от препятствий; их свобода-объект является для меня лишь их "коэффициентом враждебности"; я не представляю даже, что они могут меня *рассматривать*. Несомненно, они имеют какое-то знание обо мне, но это знание меня не касается; речь идет о простых модификациях их бытия, которые не идут от них ко мне и которые запятнаны тем, что мы называем "испытываемой-субъективностью", или "субъективностью-

объектом", иначе говоря, они выражают то, каковы есть они, а не каков есть я, и что они являются следствием моего действия на них. Эти "люди" оказываются функциями; служащий, компостирующий билеты, есть не что иное, как функция компостировать; официант кафе есть не что иное, как функция обслуживать посетителей. Исходя из этого, можно будет лучше использовать их в моих интересах тогда, когда я знаю их *ключи,* и это "ключевые-слова", которые могут запустить их механизм. Отсюда — психология "моралиста", которую дал нам французский XVII век; отсюда — эти трактаты XVIII века: "Средство достичь успеха" Бероальда де Вервиля; "Опасные связи" Лакло; "Трактат о честолюбии" Эро де Сешеля, которые дают нам *практическое* знание о другом и искусстве воздействовать на него. В этом состоянии слепоты я игнорирую в то же время абсолютную субъективность другого как основание моего бытия-в-себе и моего бытия-для-другого, в частности, моего "тела для другого". В определенном смысле я спокоен, я имею "наглость", то есть у меня вовсе нет сознания того, что взгляд другого может уплотнить мои возможности и мое тело; я нахожусь в состоянии, противоположном тому, которое называют *скромностью. Я* держусь непринужденно, я не смущен самим собой, так как я не нахожусь *вовне,* не чувствую себя отчужденным. Это состояние слепоты может продолжаться долго по прихоти моего фундаментального самообмана; оно может продолжаться с перерывами многие годы, всю жизнь; есть люди, которые умирают, ничего не подозревая, за исключением кратких и ужасающих озарений, что был *Другой.* Но даже будучи полностью погруженными в него, они не прекращают испытывать свою неполноту. И, как всякий самообман, именно она обеспечивает нам мотивы выхода из него, так как слепота по отношению к другому ведет одновременно к исчезновению всякого переживаемого восприятия моей *объективности.* Однако Другой как свобода и моя объективность, как я-отчужденное *находятся здесь,* незамеченные, нетематизированные, но данные в моем понимании мира и моего бытия в мире. Компостирующий билеты, даже если он рассматривается как чистая функция, отсылает меня через свою функцию еще к внешнему-бытию, хотя это внешнее-бытие непонятно и непостижимо. Отсюда — постоянное чувство недостатка и тревоги. Это потому, что мой фундаментальный проект по отношению к Другому, какой бы ни была установка, которую я принял, двойствен; речь идет, с одной стороны, о том, чтобы защитить себя от опасности, которая подстерегает меня в моем внешнем-бытии-в-свободе-Другого, а с другой стороны, о том, чтобы использовать Другого в конечном счете для тотализации распадающейся целостности, которой я являюсь, для закрытия открытого круга и сделать, наконец, то, чтобы я был основанием самого себя. Итак, с одной стороны, исчезновение Другого как взгляда отбрасывает меня в мою неоправдываемую субъективность и редуцирует мое бытие к этому постоянному преследуемому-преследованию, к непостижимому В-себе-для-себя; без другого я постигаю в полной обнаженности эту ужасную необходимость быть свободным, которая является моей судьбой, то есть фактом, что я могу только себе поручить заботу сделаться бытием, хотя я и не выбирал быть, а был *рожден.* Но, с другой стороны, хотя *слепота* по отношению к Другому

освобождает меня, по-видимому, от опасения быть под угрозой в свободе Другого, она включает, несмотря ни на что, скрытое понимание этой свободы. Она приводит меня, таким образом, к последней степени объектиности в тот самый момент, когда я могу думать о себе как об абсолютной и единственной субъективности, потому что я есть рассматриваемый, даже не имея возможности испытать, что я есть рассматриваемый, и посредством этого испытывания защитить себя от своего "рассматриваемого-бытия". Мной владеют, хотя я не могу повернуться к тому, кто мной владеет. В прямом испытывании Другого как взгляда я защищаю себя, испытывая Другого, и мне остается возможность преобразовать Другого в объект. Но если Другой является для меня объектом, *в то время как он на меня смотрит,* тогда я нахожусь в опасности, не зная этого. Таким образом, моя *слепота* есть беспокойство, потому что она сопровождается сознанием "взгляда блуждающего" и непостижимого, которое грозит мне отчуждением без моего ведома. Это беспокойство должно вызвать новую попытку захватить свободу Другого. Но это будет означать, что я собираюсь повернуться к Другому-объекту, который меня избегает, и пытаться использовать его как инструмент, чтобы достигнуть его свободы. Именно потому только, что я обращаюсь к *объекту* "Другой", я не могу требовать от него учитывать свою трансцендентность и, будучи сам в плоскости объективации Другого, я не могу даже понять, что я хочу присвоить. Таким образом, я обладаю раздражающей и противоречивой установкой в отношении этого объекта, который я рассматриваю; я не только не могу получить от него, что я хочу, но, кроме того, этот поиск вызывает исчезновение самого знания, которое касается того, что я хочу; я начинаю отчаянный поиск свободы Другого, и в пути я *нахожу* себя *вовлеченным* в поиск, который потерял свой смысл; все мои усилия возвратить смысл поиску имеют следствием только еще большую его потерю и вызывают мое удивление и тревогу, так же как при попытке снова вернуть воспоминание о сне, это воспоминание ускользает, оставляя мне расплывчатое и раздражающее впечатление полного знания без объекта; точно так же, когда я пытаюсь объяснить содержание искаженного воспоминания, само объяснение делает его исчезающим в полупрозрачности.

Моя первоначальная попытка постигнуть свободную субъективность Другого через его объективность-для-меня является *сексуальным желанием*. Может быть, удивятся, увидев упомянутым на уровне первичных установок, которые выявляют просто наш первоначальный способ реализовать Бытие-для-Другого, феномен, который обычно относят к "психофизиологическим реакциям". В самом деле, для большинства психологов желание, как факт сознания, находится в тесной корреляции с природой наших сексуальных органов, и только в связи с углубленным исследованием последних они могут его понять. Но так как дифференцированная структура тела (млекопитающее, живородящее и т. д.) и, следовательно, особая структура половых органов (матка, каналы, яичники и т. д.) находятся в сфере абсолютной случайности и совсем не принадлежат к онтологии "сознания" или "Dasein", то это, вероятно, касается также и сексуального желания. Поскольку знание о половых органах является случайной и особой информацией о нашем теле, то

и желание, которое им соответствует, было бы случайной модальностью нашей психической жизни, то есть оно может быть описано только на уровне эмпирической психологии, опирающейся на биологию. Именно это достаточно ясно показывает термин *"половой инстинкт"*, который сохраняют за желанием и всеми психическими структурами, связанными с ним. Это понятие инстинкта всегда в действительности обозначает случайные образования психической жизни, которые имеют двойной характер: они соизмеримы со всей длительностью этой жизни или, во всяком случае, не проистекают из нашей "истории" и вместе с тем не могут быть дедуцированы, исходя из самой сущности психики. Как раз поэтому экзистенциальные философы не думали, что должны заниматься сексуальностью. Хайдеггер, в частности, не делает никакого на нее намека в своей экзистенциальной аналитике, так что его "Dasein" кажется нам бесполым. И, без сомнения, можно полагать, что разделение на "мужское" или "женское" как раз является случайностью для "человеческой реальности"; можно также сказать, что проблема полового различия ничего общего не имеет с проблемой *существования* (Existenz), поскольку мужчина, как и женщина, "существует" — ни больше ни меньше.

Эти основания не являются абсолютно убедительными. То, что половое различие — это сфера фактичности, мы, в крайнем случае, примем. Но должно ли это означать, что "Для-себя" обладает сексуальностью "случайно" через простую случайность иметь *такое-то* тело? Можем ли мы допустить, чтобы это громадное дело, которым является сексуальная жизнь, было бы лишь добавочным в человеческом существовании? На первый взгляд кажется, однако, что сексуальное желание и его противоположность — сексуальное отвращение являются фундаментальными структурами бытия-для-другого. Очевидно, что, если сексуальность имеет свой источник в *поле*, как физиологическом и случайном определении человека, она не может быть необходимой в бытии Для-Другого. Но не имеют ли права спросить: не является ли случайно это проблемой того же порядка, что и проблема, с которой мы встретились в связи с ощущениями и органами чувств? Человек, говорят, является сексуальным бытием, потому что он обладает полом. А если бы было наоборот? Если пол был бы только инструментом и *образом* фундаментальной сексуальности? Не обладает ли человек полом только потому, что он первоначально и фундаментально есть сексуальное бытие, как бытие, которое существует в мире в связи с другими людьми? Детская сексуальность предшествует физиологическому созреванию половых органов; евнухи не прекращают тем не менее испытывать сексуальное желание. Это относится и к старикам. Факт возможности *располагать* половым органом, способным оплодотворить и вызвать наслаждение, представляет только одну фазу и один аспект нашей сексуальной жизни. Существует модус сексуальности "с возможностью удовлетворения", и сформированный пол представляет и конкретизирует эту возможность. Но существуют другие модусы сексуальности по типу неудовлетворенности, и, если учитывать эти модальности, нужно признать, что сексуальность, проявляясь с рождения, исчезает только со смертью. Никогда, впрочем, разбухание пениса или какой-либо другой физиологический феномен не могут ни объяснить, ни вызвать сексуаль-

ного желания, так же как ни сужение сосудов, ни расширение зрачков (ни просто сознание этих физиологических изменений) не смогут объяснить или вызвать страх. Здесь, как и там, хотя тело и играет значительную роль, чтобы понять, нужно обратиться к бытию-в-мире и к бытию-для-другого; я желаю человеческого бытия — не бытия насекомого или моллюска, и я его желаю, поскольку он и я находимся в ситуации в мире, и он является Другим для меня, и я для него *Другой*. Основная проблема сексуальности может, следовательно, формулироваться таким образом: является ли сексуальность случайной акциденцией, связанной с нашей физиологической природой, или она необходимая структура бытия-для-себя-для-другого? В силу того что вопрос может формулироваться в этих понятиях, для ответа на него нужно обратиться к онтологии. Более того, онтология может решить этот вопрос, только если постарается определить и фиксировать значение сексуального существования для Другого. Если обратиться к понятиям, с помощью которых мы описывали тело в предшествующей главе, быть сексуальным в действительности означает существовать сексуально для Другого, который сексуально существует для меня. Разумеется, этот Другой вначале *для меня*, как я для него, необязательно относится к *другому полу*, это лишь сексуальное бытие вообще. Рассматриваемое с точки зрения Для-себя это постижение сексуальности другого не может быть чисто незаинтересованным созерцанием его первичных или вторичных половых признаков. Другой не выступает *вначале* для меня сексуальным, потому что я заключаю по расположению его волосяного покрова, грубости рук и звука голоса, по его силе, что он относится к мужскому полу. Речь здесь идет о заключениях производных, которые относятся к первичному состоянию. Первичным восприятием сексуальности Другого, поскольку она переживается и испытывается, может быть только *желание;* именно желая Другого (равно как и открывая себя как неспособного его желать) или постигая его желание меня, я открываю его сексуальное-бытие; и желание открывает мне одновременно *мое* сексуальное-бытие и *его, мое* тело как пол и *его* тело. Итак, мы подошли к тому, чтобы решить вопрос о природе и онтологическом месте пола, к исследованию желания. Чем же является желание?

И прежде всего желание *чего?*

Нужно сразу отказаться от идеи, что желание является желанием наслаждения или желанием прекратить страдание. С позиций имманентности нельзя увидеть, как мог бы выйти из этого состояния субъект, чтобы "связать" свое желание с объектом. Всякая субъективистская и имманентная теория не в состоянии объяснить, что мы желали бы *определенную* женщину, а не просто нашего удовлетворения. Нужно, следовательно, определять желание его трансцендентным объектом. Во всяком случае, высказывание о том, что желание есть желание "физического обладания" объектом, было бы совершенно неточным, если под обладанием здесь понимают "предаваться любви". Несомненно, половой акт освобождает на время от желания, и, возможно, в определенных случаях он был бы ясно полагаем как искомое окончание желания, когда последнее, например, мучительно и тягостно. Но тогда нужно, чтобы желание было бы само объектом, который полагают, чтобы "устра-

нить", и это как раз может произойти только посредством рефлексивного сознания. Итак, желание является само по себе нерефлексированным; оно не может, следовательно, полагаться как объект, который нужно устранить. Только развратник представляет себе свое желание, делает его объектом, возбуждает его, приглушает, отсрочивает его удовлетворение и т. д. Но тогда, и это нужно отметить, как раз желание становится желаемым. Ошибка проистекает из того, что знали: половой акт устраняет желание. Следовательно, соединили знание с самим желанием и по причинам, внешним его сущности (зачатие, священный характер материнства, исключительная сила удовольствия, вызванная эякуляцией, символическая ценность полового акта), присоединили к нему извне наслаждение в качестве его нормального удовлетворения. Таким образом, средний человек не может из-за лености и конформизма ума понять другую цель своего желания, чем эякуляция. Именно это позволило понять желание как инстинкт, начало и цель которого являются строго физиологическими, поскольку у мужчины, например, его причиной была бы эрекция и конечной целью — эякуляция. Но желание вовсе не предполагает себя посредством полового акта, оно не полагает его тематически, оно даже не намечает его, как это видно, когда речь идет о желании у детей или взрослых, которые не знают "техники" любви. Подобно этому, желание не является вовсе желанием особой любовной практики; именно это в достаточной степени доказывает различие указанных практик, которые варьируются в социальных группах. Как правило, желание не является желанием *делать*. "Дело" включается после, присоединяется извне к желанию и необходимо связано с обучением; существует любовная техника, которая имеет свои собственные цели и средства. Желание, не способное, однако, ни полагать своего прекращения как высшую цель, ни избирать для последней цели особое действие, есть просто-напросто желание трансцендентного объекта. Мы снова находим здесь эту аффективную интенциональность, о которой мы говорили в предшествующих главах и которую описали Шелер и Гуссерль. Но на какой объект направлено желание? Скажут ли, что желание есть желание *тела?* В определенном смысле этого нельзя отрицать. Но следует разобраться. Конечно, тело волнует: рука или предполагаемая грудь, может быть, ножка. Однако, разумеется, видеть сначала, что мы всегда будем желать руки или открытой груди только на фоне присутствия всего тела как органической целостности. Само тело, как целостность, может быть скрыто: я могу видеть только обнаженную руку. Но оно здесь; оно есть то, исходя из чего я постигаю руку как руку; оно так же присутствует, так же присуще руке, которую я вижу, как арабески ковра, скрытые ножками стола, присущи и присутствуют в арабесках, которые я вижу. И мое желание не заблуждается. Оно обращается не к сумме физиологических элементов, но к целостной форме, точнее, к форме *в ситуации*. Установка, мы это увидим дальше, делает много, чтобы вызвать желание. Итак, установка дает окружение и, в конце концов, мир. Но мы сразу оказываемся антиподами простого физиологического импульса; желание полагает мир и желает тело, исходя из мира, и прекрасную ручку, исходя из тела. Из этого следует точно такой же ход, который мы описали в предыдущей главе и которым мы

постигали тело Другого, исходя из его ситуации в мире. Это, впрочем, не может удивить, потому что желание есть не что иное, как одна из больших форм, которую может принять открытие тела другого. Но как раз поэтому мы не будем желать тела как просто материального объекта; просто материальный объект в самом деле не находится *в ситуации*. Таким образом, эта органическая целостность, которая непосредственно представлена в желании, желаема, поскольку она открывает не только жизнь, но еще и подходящее сознание. Во всяком случае, как мы это увидим, это бытие-в-ситуации Другого, которое открывает желание, является типом полностью первоначальным. Рассматриваемое сознание, впрочем, есть только *свойство* желаемого объекта, то есть не что иное, как смысл течения объектов мира, поскольку как раз это течение окружено, локализовано и составляет часть *моего* мира. Конечно, можно желать спящую женщину, но именно в той степени, в какой ее сон появляется на фоне сознания. Сознание, стало быть, остается всегда на горизонте желаемого тела; оно порождает его *смысл* и его единство. Живое тело как органическая целостность в ситуации с сознанием на горизонте — таков объект, к которому *обращается* желание. И чего желание хочет от объекта? Мы не можем этого определить, не ответив предварительно на вопрос: кто есть тот, который желает?

Вне всякого сомнения, тот, кто желает, — это я, и желание является особым модусом моей субъективности. Желание есть сознание, поскольку оно может быть только как неполагающее сознание о самом себе. Во всяком случае, нельзя думать, что желающее сознание не отличается от познающего сознания, например в отношении природы своего объекта. Выбрать себя как желание Для-себя — не значит произвести желание, оставаясь индифферентным и неизменным, как причина стоиков вызывает свое следствие; это значит направиться в определенную плоскость существования, которая не является той же самой, например, как то Для-себя, которое избирается в качестве метафизического бытия. Всякое сознание, как мы это видели, поддерживает определенное отношение с собственной фактичностью. Но это отношение может варьироваться от одного модуса сознания к другому. Фактичность болезненного сознания, например, есть фактичность, открываемая в постоянном бегстве. Так не происходит с фактичностью желания. Человек, который желает, *существует* своим телом по особому способу, и в силу этого он размещается на особом уровне существования. В самом деле, каждый согласится с тем, что желание не является только *хотением*, ясным и прозрачным *хотением*, которое через наше тело имеет в виду определенного объекта. Желание определяется как *мутное*. И это выражение "мутное" позволит нам лучше определить его природу; мутной воде противопоставляют — прозрачную, мутному взгляду — ясный. Мутная вода есть всегда вода; она сохраняет текучесть и существенные свои свойства; но ее прозрачность "замутнена" непостижимым присутствием, которое составляет с ней тело, находящееся везде и нигде, и которое дается как липкость воды через нее саму. Конечно, замутненность ее можно объяснить присутствием твердых и мелких частичек, содержащихся в жидкости, но это — объяснение *ученого*. Наше первоначальное постижение мутной воды выявляет нам ее как измененную через присут-

ствие *чего-то* невидимого, которое не отличается от нее самой и обнаруживается как чистое фактическое сопротивление. Если желающее сознание является *мутным*, значит оно аналогично мутной воде. Чтобы уточнить эту аналогию, следует сравнить сексуальное желание с другой формой желания, например с голодом. Голод, как и сексуальное желание, предполагает определенное состояние тела, для которого характерно обеднение крови, обильное выделение слюны, постоянные спазмы и т. д. Эти различные явления описаны и классифицированы с точки зрения Другого. Они обнаруживаются Для-себя как чистая фактичность. Но эта фактичность *не компрометирует* саму природу Для-себя, так как Для-себя пропускает ее непосредственно к своим возможностям, то есть к определенному состоянию удовлетворенного-голода, о котором мы говорили во второй части, что оно было В-себе-для-себя голода. Таким образом, голод является чистым возвышением телесной фактичности, и в той степени, в какой Для-себя имеет сознание этой фактичности в нететической форме, это означает непосредственно возвышенную фактичность, о которой оно имеет сознание. Тело является также здесь *прошлым*, возвышенным *из-прошлого* (dé-passé). В сексуальном желании, конечно, можно найти эту структуру, общую всем желаниям: состояние тела. Другой может отметить различные физиологические изменения (эрекцию пениса, набухание сосков груди, изменение кровообращения, повышение температуры и т. д.). И желающее сознание существует этой фактичностью; именно *исходя из нее*, а лучше сказать — *через* нее, тело желает появиться как желаемое. Во всяком случае, если мы ограничимся таким его описанием, сексуальное желание появилось бы как *резкое и ясное желание*, сравнимое с желанием есть и пить. Оно было бы чистым бегством от фактичности к другим возможностям. А ведь каждый знает, что сексуальное желание от других желаний отделяет пропасть. Есть известное выражение: "Заниматься любовью с красивой женщиной, когда ее желаешь, — то же самое, что выпить стакан холодой воды, когда хочешь пить". Это выражение неудовлетворительно с разумной точки зрения и даже возмутительно. Как раз женщину не желают, если полностью удерживаются вне желания, желание меня *компрометирует*; я — сообщник своего желания. Или, скорее, желание попадает полностью в сообщничество с телом. Стоит только каждому вспомнить свой опыт. Известно, что в сексуальном желании сознание тяжелеет; кажется, что ты поглощаешься фактичностью, что перестаешь бежать от нее и переходишь к *пассивному* согласию с желанием. В другие моменты кажется, что фактичность охватывает сознание в самом своем бегстве и делает его непрозрачным для самого себя. Это — как клейкое *фактическое* возбуждение. Таким образом, выражения, которые используют для обозначения желания, достаточно отмечают его специфику. Говорят, что оно *охватило вас, переполнило вас, унесло вас*. Можно ли использовать те же самые слова для обозначения голода? Говорят ли о голоде, что он "переполнил"? Это имело бы смысл по крайней мере только в отношении впечатлений о пустоте. Напротив, самое слабое желание уже переполняет. Его нельзя держать на расстоянии как голод и "думать о другой вещи", сохраняя как раз в качестве знака тело-фона недифференцированную тональность нететического сознания, которое

было бы желанием. Но *желание есть согласие с желанием*. Сознание, потяжелевшее и замирающее, проскальзывает к истоме, сравнимой со сном. Каждый, впрочем, мог наблюдать появление желания у другого; внезапно человек, который объят желанием, входит в состояние тяжелого и пугающего спокойствия; его глаза замирают и кажутся полузакрытыми; движения несут на себе печать тяжеловатой и клейкой сладости; многие выглядят засыпающими. И когда кто-то "борется с желанием", он как раз сопротивляется истоме. Если сопротивление успешно, желание, перед тем как исчезнуть, становится полностью резким и ясным, подобно голоду; потом наступит "пробуждение"; начинают чувствовать прояснение, но с тяжелой головой и бьющимся сердцем. Естественно, все эти описания неадекватны; они характеризуют скорее способ, которым мы интерпретируем желание. Однако они указывают на первичный факт желания; в желании сознание выбирает существование своей фактичностью в другой плоскости. Оно не бежит больше от нее, оно пытается подчиняться своей собственной случайности, поскольку оно постигает другое тело, то есть другую случайность как желаемую. В этом смысле желание является не только раскрытием тела другого, но открытием моего собственного тела. И это не потому, что тело есть *инструмент* или *точка зрения,* но потому, что оно есть чистая фактичность, то есть простая случайная форма необходимости моей случайности. Я *чувствую* свою кожу, и свои мускулы, и свое дыхание, и я их чувствую не с тем, чтобы трансцендировать к чему-то, как в эмоции или аппетите, но как живое и инертное данное; не просто как гибкий и скромный инструмент моего действия на мир, но как *страсть,* посредством которой я включаюсь в мир и в опасность в мире. Для-себя *не есть* эта случайность, оно продолжает в ней существовать, но подвергается головокружению от своего тела, или, если хотите, это головокружение есть как раз его способ существовать своим телом. Нететическое сознание позволяет идти к телу, *хочет быть* телом, и только им. В желании тело, вместо того чтобы быть только случайностью, которую пропускает Для-себя к свойственным ему возможностям, становится в то же время самой непосредственной возможностью Для-себя; желание не является только желанием тела другого; оно оказывается в единстве того же самого акта нететически переживаемым проектом увязнуть в теле; таким образом, последняя ступень желания может исчезнуть как последняя ступень согласия с телом. Именно в этом смысле желание может быть, как говорится, желанием тела для другого тела. Именно склонность *к* телу другого переживается как головокружение Для-себя перед своим собственным телом, а бытие, которое желают, и есть сознание, *делающееся телом*.

Но, если верно, что желание есть сознание, которое делается телом, чтобы присвоить тело другого, постигаемое как органическая целостность в ситуации с сознанием горизонта, каким является значение желания? То есть почему сознание делает себя или напрасно пытается делаться телом и что ожидает оно от объекта своего желания? Будет легко ответить, если подумать, что в желании я делаюсь плотью *в присутствии другого, чтобы присвоить плоть другого*. Это значит, что речь не идет только о том, чтобы охватить плечи другого, его стан или привлечь его тело к себе; необходимо еще постигнуть их этим особым

инструментом, которым является тело, поскольку оно приклеивает сознание. В этом смысле, когда я охватываю эти плечи, можно не только сказать, что мое тело является средством, чтобы касаться плеч, но что плечи другого являются средством для меня, чтобы раскрыть мне свое тело в качестве очаровывающего откровения моей фактичности, то есть как плоть. Таким образом, желание является желанием присвоения тела, поскольку это присвоение открывает мне мое тело как плоть. Но и тело, которое я хочу присвоить себе, я хочу присвоить *как плоть*. Это значит, что оно не является вначале для меня; тело Другого предстает как синтетическая форма в действии; как мы видели, нельзя воспринимать тело Другого как чистую плоть, то есть в качестве изолированного объекта, имеющего с другими *этими* внешние отношения. Тело Другого первоначально находится в ситуации; плоть, напротив, появляется как *чистая случайность присутствия*. Она обычно скрывается посредством румян, одежды и т. д.; в особенности она скрывается посредством *движений;* ничего нет меньше "во плоти", чем танцовщица, даже если она обнажена. Желание является попыткой освободить тело как от его движений, так и от одежд и заставить его существовать как чистую плоть; это попытка *воплощения* тела Другого. Именно в этом смысле ласки являются присвоением тела Другого; очевидно, что если ласки должны быть только легкими прикосновениями, касаниями, то не может быть связи между ними и сильным желанием, которое они намереваются реализовать; они будут оставаться на поверхности, как взгляды, и не позволяют мне *присвоить* Другого. Отсюда кажется обманчивым известное выражение "соприкосновение двух кожных покровов". Ласка не хочет простого *соприкосновения;* кажется, что мужчина один может свести ее к соприкосновению, и тогда ей будет не хватать собственного смысла. Как раз ласка не является просто прикосновением; она является *формированием*. Лаская другого, я порождаю его плоть моей лаской, моими пальцами. Ласка есть совокупность процедур, которая *воплощает* Другого. Но, скажут, не был ли он уже воплощен? Как раз *нет*. Плоть другого не существовала определенно для меня, поскольку я постигал тело Другого в ситуации; она не существовала также для него, потому что он ее трансцендировал к своим возможностям и к объекту. Ласка порождает Другого как плоть для меня и для него самого. А под плотью мы понимаем не *часть* тела, например кожу, соединительную ткань, или, точнее, кожный покров; речь не идет также обязательно о теле "в покое" или спящем, хотя при этом часто таким образом лучше открывают его плоть. Но ласка открывает плоть, освобождая тело от его действия, распыляя его возможности, которые его окружают; она имеет целью открыть в действии след неподвижности, то есть чистое "бытие-здесь", которое его поддерживает; например, *беря* и *лаская* руку Другого, я открываю при *схватывании,* что она является *первоначально* объемом той плоти, которая может быть взята; и, подобно этому, мой взгляд ласкает, когда он открывает при прыжках, проделываемых ножками танцовщицы, округлый объем бедер. Таким образом, ласка совсем не отличается от желания. Ласкать глазами или желать — это одно и то же; *желание выражается лаской, как мысль — языком*. И именно ласка открывает плоть Другого мне *и другому*. Но она открывет эту плоть

особым способом; захватывая Другого и открывая ему в достаточной степени его неподвижность и пассивность трансцендируемой-трансцендентности; но это еще не значит его ласкать. В ласке не мое тело как синтетическая форма в действии ласкает Другого, а мое тело из плоти порождает плоть Другого. Ласкают, чтобы через удовольствие породить тело Другого для него и для меня самого как *затрагиваемую* пассивность в той степени, в какой мое тело делается плотью, чтобы его затронуть в его собственной пассивности, то есть скорее, лаская себя в нем, чем лаская его. Поэтому любовные жесты выражаются в истоме, о которой можно было бы сказать, что она почти искусственная. Речь идет не только о том, чтобы *брать* одну часть тела у другого, сколько о том, чтобы *нести* свое тело к телу другого. Не столько о том, чтобы подталкивать или трогать в активном смысле, но о том, чтобы *помещать рядом*. Кажется, что я *несу* свою руку как неодушевленный объект и что я *кладу* ее на талию желаемой женщины; мои пальцы, которыми я провожу по ее руке, оказываются бездеятельными в конце моей руки. Следовательно, открытие плоти Другого происходит через мою собственную плоть; в желании и в ласке, которая его выражает, я воплощаюсь, чтобы реализовать воплощение Другого; а ласка, *реализуя* воплощение Другого, открывает мне собственное воплощение, то есть я делаю себя плотью, чтобы увлечь Другого реализовать *для-себя* и *для-меня* его собственную плоть, и мои ласки порождают мою плоть, поскольку она является для другого *плотью, порождающей его плоть;* я вынуждаю другого вкусить мою плоть через его плоть, чтобы заставить его чувствовать себя плотью. И таким образом появляется истинное *обладание* как *двойное взаимное воплощение*. Следовательно, в желании существует попытка воплощения сознания (именно то, что мы только сейчас называли липкостью сознания или помутненным сознанием и т. д.), с тем чтобы реализовать воплощение Другого.

Остается определить, каким является *мотив* желания или, если хотите, его смысл. Если бы следовали за описаниями, которые мы здесь приводили, то давно уже поняли бы, что быть Для-себя — значит выбирать свой способ бытия на основе абсолютной случайности его бытия-здесь. Желание вовсе *не приходит,* следовательно, к сознанию, как тепло *приходит* к куску железа, когда я приближаю его к пламени. Сознание выбирает себе желание. Для этого, конечно, нужно, чтобы оно имело мотив. Я не могу желать не важно что, не важно когда. Но мы показали в первой части книги, что мотив создается исходя из прошлого и что сознание, *поворачиваясь* к нему, придает ему свой вес и свою ценность. Нет, следовательно, никакого различия между выбором мотива желания и смыслом возникновения (в трех эк-статических измерениях длительности) сознания, делающего себя желающим. Это желание, подобно эмоциям или воображающей установке, или вообще всем установкам Для-себя, имеет значение, которое его конституирует и возвышает. Описание, которое мы только что предприняли, не представляло бы никакого интереса, если бы оно не привело нас к вопросу: *почему* сознание ничтожится в форме желания?

Одно или два предварительных замечания помогут нам ответить на этот вопрос. В первую очередь нужно отметить, что желающее сознание

не желает своего объекта на фоне неизменного мира. Иначе говоря, речь здесь не идет о том, чтобы обнаружить желаемое как определенное "это" на фоне мира, которое сохраняло бы свои инструментальные отношения с нами и свою организацию в орудийных комплексах. С желанием здесь дело обстоит так же, как и с эмоцией. Мы замечали в другом месте[1], что эмоция не является постижением волнующего объекта в неизменном мире; но, так как она соответствует глобальному изменению сознания и его отношений к миру, она выражается через радикальное изменение мира. Подобным образом сексуальное желание является радикальной модификацией Для-себя, поскольку Для-себя делает себя существующим в другой плоскости бытия, оно по-другому определяет себя к существованию своим телом, склеивается своей фактичностью. Соответственно мир должен прийти в бытие новым для него способом: существует мир желания. В самом деле, если мое тело более не ощущается как инструмент, который не может использоваться никаким инструментом, то есть в качестве синтетической организации моих действий в мире, если оно переживается как плоть, тогда оно существует как отсылка к моей плоти, которой я постигаю объекты в мире. Это значит, что я делаюсь пассивным по отношению к ним и что именно с точки зрения этой пассивности в ней и через нее они открываются мне (так как пассивность есть тело, а тело не перестает быть точкой зрения). Объекты являются тогда трансцендентной совокупностью, которая открывает мне мое воплощение. Соприкосновение есть *ласка,* то есть мое восприятие не является *использованием* объекта и возвышением настоящего к цели; но воспринимать объект, исходя из установки желающего, — значит ласкать себя в нем. Таким образом, более, чем к форме объекта, и более, чем к его инструментальности, я чувствителен к его материи (шероховатая, гладкая, теплая, жирная, жесткая и т. д.), и я открываю в моем желающем восприятии нечто, являющееся *плотью* объектов. Моя рубашка задевает мою кожу, и я ее чувствую; будучи для меня обычно самой отдаленной, она становится непосредственно чувствуемой; тепло воздуха, дуновение ветра, солнечные лучи и т. д. — все присутствует определенным способом как находящееся для меня без расстояния и открывающее мою плоть своей плотью. С этой точки зрения желание не является только склеиванием сознания его фактичностью; оно есть соответственно склеивание тела миром; и мир становится склеивающим; сознание увязает в теле, которое увязает в мире[2]. Таким образом, идеал, который здесь предлагается, и есть бытие-в-середине-мира; Для-себя пытается реализовать бытие-в-середине-мира как конечный проект своего бытия-в-мире; поэтому сладострастие так часто связано со смертью, которая также является метаморфозой или "бытием-в-середине-мира"; известна, например, тема "псевдосмерти", так богато разработанная во всех литературах мира.

---

[1] См. нашу работу: Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions.

[2] Разумеется, здесь, как и везде, нужно учитывать коэффициент враждебности вещей. Эти объекты не являются только "ласкающими". В общей перспективе ласки они могут появляться также в качестве "антиласковых", то есть как грубость, какофония, жестокость; именно потому, что мы находимся в состоянии желания, они шокируют нас невыносимым образом.

Но желание ни первоначально, ни главным образом не есть отношение к миру. Мир находится здесь только как фон для явных отношений с *Другим*. Обычно именно в силу *присутствия* Другого мир открывается как мир желания. Побочно он может открыться таким в случае *отсутствия такого-то* другого или даже при *отсутствии всякого* другого. Но мы уже отмечали, что отсутствие есть конкретное экзистенциальное отношение Другого ко мне, которое появляется на первоначальной основе Бытия-для-Другого. Я могу, конечно, открывая свое тело в одиночестве, почувствовать себя внезапно как плоть, "подавить" желание и постигнуть мир как "подавляющий". Но это одинокое желание является призывом к *определенному* Другому или к присутствию неопределенного Другого. Я желаю себя открыть как плоть посредством другой плоти и для нее. Я пытаюсь околдовать Другого и вызвать его появление; и мир желания указывает в пустоте на *другого*, которого я зову. Таким образом, желание совсем не является физиологической акциденцией, зудом нашей плоти, который мы могли бы случайно фиксировать на плоти другого. Напротив, чтобы *была* моя плоть и плоть другого, нужно, чтобы сознание предварительно отлилось в форму желания. Это желание является первоначальным модусом отношений с другим, который конституирует Другого как желаемую плоть на фоне мира желания.

Сейчас мы можем объяснить глубокий смысл желания. В первичной реакции на взгляд Другого я себя в действительности конституирую как взгляд. Но, если я смотрю на взгляд, чтобы защитить себя от свободы Другого и трансцендировать ее как свободу, свобода и взгляд Другого исчезают; я вижу *глаза*, я вижу бытие-в-середине-мира. Отныне Другой меня избегает; я хотел бы воздействовать на его свободу, присвоить ее себе или, по крайней мере, заставить ее признать себя как свободу. Но эта свобода мертва, ее абсолютно больше нет *в мире*, где я встречаю Другого-объекта, так как ее характеристикой является быть трансцендирующей в мире. Конечно, я могу *схватить* Другого, задержать, толкнуть его; я могу, если располагаю властью, принудить его к таким-то и таким-то действиям, к таким-то и таким-то речам; но все происходит так, как если бы я хотел овладеть человеком, который убегал бы, оставляя у меня в руках свое пальто. Это именно пальто, оболочка, которой я владею; я всегда буду владеть только телом, психическим объектом в середине мира; и хотя все действия этого тела могут интерпретироваться в понятиях свободы, я полностью утерял ключ к этой интерпретации; я могу воздействовать только на фактичность. Если я сохранил *знание* о трансцендирующей свободе Другого, то это знание напрасно меня волнует, указывая на реальность, которая, по существу, находится вне моей досягаемости и открывает мне в каждый момент, что мне ее *недостает*, что все то, что я делаю, делается "вслепую" и получает свой смысл в другом месте, в сфере существования, из которой я исключен в принципе. Я могу заставить умолять о милости или просить извинения, но я никогда не буду знать, что эта покорность означает для свободы другого и в ней. В то же время, впрочем, мое *знание* изменяется; я теряю точное понимание *рассматривающего-бытия* — как известно, единственный способ, которым я могу испытать свободу другого. Таким образом, я включаюсь в предпри-

ятие, смысл которого я забыл. Я заблудился перед лицом этого Другого, которого вижу и касаюсь и с которым не знаю больше, что делать. Это так же, как если бы я сохранил расплывчатое воспоминание об определенном *По ту сторону* того, что я вижу и чего касаюсь, по ту сторону которого я знаю, что оно есть именно то, что я хочу присвоить. Именно тогда я *формирую свое желание*. Желание есть действие колдовства. Так как я могу постигнуть Другого только в его объективной фактичности, проблема состоит в том, чтобы поймать его свободу в этой фактичности; необходимо сделать так, чтобы она была "поймана" в ней, так же как говорят, что сливки берутся человеком, снимающим их с молока; подобным же образом и Для-себя Другого должно выходить на поверхность его тела, чтобы быть распростертым по всему его телу и чтобы, касаясь этого тела, я касался бы, наконец, свободной субъективности другого. Здесь — истинный смысл слова *"владение"*. Конечно, я хочу *владеть* телом Другого, но я хочу владеть им, поскольку оно само является "владеемым", то есть поскольку сознание Другого отождествляется с ним. Таков невозможный идеал желания: владеть трансцендентностью другого как чистой трансценденцией и тем не менее как *телом;* свести другого к простой *фактичности,* поскольку он тогда находится в середине моего мира, но сделать так, чтобы эта фактичность постоянно была бы аппрезентацией его ничтожащей трансцендентности.

Но, по правде говоря, фактичность Другого (его чистое бытие-здесь) не может быть дана моей интуиции без глубокого изменения моего собственного-бытия. Поскольку я возвышаю к моим возможностям личную фактичность, поскольку я существую своей фактичностью в порыве бегства, я возвышаю также фактичность Другого, впрочем, в качестве чистого *существования вещей.* В самом моем появлении я выявляю их в инструментальном существовании; их простое бытие маскируется посредством сложности указательных отсылок, которые конституируют их *удобство в обращении* и *инструментальность.* Взять ручку — значит уже возвысить мое здесь-бытие к возможности писать, но это значит также возвысить ручку как простое существующее к ее потенциальности и последнюю снова к определенным будущим существованиям, которыми являются "слова-перед-тем-как-быть-написанными" и, в конце концов, "книга-перед-тем-как-быть-написанной". Вот почему бытие существующих вещей завуалировано обычно их функцией. То же самое относится к бытию Другого; если Другой появляется передо мной как слуга, как служащий, как чиновник или просто как прохожий, которого я должен обойти, или как этот голос, который раздается в соседней комнате и который я пытаюсь *понять* (или, наоборот, хочу забыть, так как он "мешает мне спать"), то от меня ускользает не только внемирская трансцендентность, но также его "бытие-здесь" как чистое случайное существование в середине мира. Поскольку я обращаюсь с ним как со слугой или как с письмоводителем, я его возвышаю до его потенциальностей (трансцендируемой-трансценденции, мертвым-возможностям) тем самым проектом, которым я возвышаю и ничтожу свою собственную фактичность. Если я хочу возвратиться к ее простому присутствию и ощутить ее *как присутствие,* необходимо, чтобы я пытался редуцировать себя к моей собственной фактичности. Всякое возвышение моего

бытия-здесь является в действительности возвышением бытия-здесь Другого. И если мир находится вокруг меня как ситуация, которую я возвышаю к себе, тогда я постигаю Другого, исходя из *его ситуации*, то есть уже в качестве центра отношения. И конечно, желаемый Другой должен также быть постигаем в ситуации; именно эту женщину в *мире* — или *стоящую у стола*, или лежащую обнаженной на кровати, или сидящую *возле меня* — я желаю. Но если желание отступает от ситуации к бытию, которое находится в ситуации, то это происходит, *с тем* чтобы растворить ситуацию и разрушить отношения Другого в мире; желающее движение, которое идет от "окрестностей" к желаемой личности, является изолирующим движением, которое разрушает окрестности и окружает рассматриваемую личность, чтобы выделить ее чистую фактичность. Но это возможно, только если каждый объект, который меня направляет к личности, застывает в своей чистой случайности в то же самое время, когда он мне на нее указывает; и, следовательно, это возвратное движение к бытию Другого является возвратным движением ко мне как к чистому бытию-здесь. Я разрушаю свои возможности, чтобы разрушить возможности мира и конституировать его в "мир желания", то есть в разрушающийся мир, теряющий свой смысл, где вещи выделяются как фрагменты чистой материи, как сырые качества. И так как Для-себя есть выбор, то это возможно, только если я себя проектирую, бросаю (pro-jette) к новой возможности — возможности быть "впитанным моим телом как чернила бюваром", возможности резюмироваться в своем чистом бытии-здесь. Этот проект, поскольку он не просто задумывается и полагается тематически, но переживается, то есть поскольку его реализация не отличается от его замысла, и есть тревога. Не стоит понимать предшествующие описания, как если бы я решительно привел себя в состояние тревоги с намерением найти чистое "бытие-здесь" Другого. Желание является переживаемым проектом, который не предполагает никакого предварительного размышления, но который несет в себе самом свой смысл и свою интерпретацию. В то время как я бросаю себя к фактичности Другого, в то время как я хочу устранить его действия и его функции, чтобы достигнуть его во плоти, я воплощаюсь сам, так как я не могу ни хотеть, ни даже понимать воплощение другого, если оно не происходит в моем воплощении и через него; и даже проект в пустоте желания (когда рассеянно "раздевают женщину взглядом") является проектом в пустоте тревоги, так как я желаю только с тревогой, я раздеваю другого, только раздеваясь сам, я намечаю, набрасываю плоть Другого, только намечая свою собственную плоть.

Но мое *воплощение* не есть только предварительное условие появления Другого *в моих глазах* как плоти. Моей целью является воплотиться *в его собственных глазах* как плоть; необходимо, чтобы я увлек его на почву чистой фактичности; чтобы он свелся к тому, чтобы быть для самого себя только плотью. Таким образом, я был бы спокоен относительно постоянных возможностей трансцендентности, которая может в каждый момент трансцендировать меня со всех сторон; она *не будет больше только* этим; она останется включенной в границы объекта; кроме того, сам этот факт говорит, что я смогу ее касаться, щупать,

владеть ею. Следовательно, еще один смысл моего воплощения, то есть моей тревоги, тот, что она является околдовывающим языком. Я делаю себя плотью, чтобы очаровать Другого своей наготой и вызвать в нем желание моей плоти, как раз потому, что это желание будет не чем иным в Другом, как только воплощением, подобным моему. Таким образом, желание является приглашением к желанию. Только моя плоть может найти дорогу к плоти другого, и я несу мою плоть к его плоти, чтобы возбудить ее в ее значении плоти. В ласке я скольжу медленно своей инертной рукой по талии Другого, я заставляю его ощутить мою плоть, и это он может сделать, лишь проявляя сам себя инертным; дрожь удовольствия, которая пробегает по нему тогда, как раз и является пробуждением его сознания плоти. Взять мою руку, отстранить или сжать ее — значит вновь стать телом в действии; но это сразу же означает заставить исчезнуть мою руку как плоть. Позволить ей незаметно скользить по всему своему телу, свести ее к нежному касанию, почти лишенному смысла, к чистому существованию, к чистой материи, немного шелковистой, немного мягкой, немного жесткой, — это значит самому себе отказаться от того, чтобы быть тем, кто устанавливает ориентиры и развертывает расстояния, значит сделаться чистой слизистой оболочкой. В этот момент реализуется общность желания; каждое сознание, воплощаясь, реализовало воплощение другого, каждая тревога породила тревогу другого и увеличилась на столько же. Каждой лаской я чувствую свою собственную плоть и плоть другого через мою плоть и сознаю, что эта плоть, которую я чувствую и присваиваю своей плотью, является плотью-прочувствованной-другим. И не случайно, что желание, имеющее в виду все тело, достигает его особенно через массы плоти менее дифференцированные, более грубо пронизанные нервами, менее способными к спонтанному движению — через груди, ягодицы, бедра, живот; они выступают в качестве образа чистой фактичности. Поэтому подлинная ласка есть соприкосновение двух тел в частях наиболее чувственных, соприкосновение животов и грудей; рука, которая ласкает, несмотря ни на что, слишком развязна, слишком близка к совершенному орудию. Но расцвет плоти одной рядом с другой, одной через другую есть подлинная цель желания.

Во всяком случае, само желание обречено на неудачу. Мы видели, что половой акт, который обычно его заканчивает, не является его собственной целью. Конечно, многие элементы нашей сексуальной структуры являются необходимым проявлением природы желания. В особенности эрекция пениса и клитора: она есть в действительности не что иное, как утверждение плоти плотью. Однако абсолютно необходимо, чтобы она не возникала *сознательно,* то есть чтобы мы не могли ее использовать как инструмент, но чтобы речь шла, напротив, о феномене биологическом и автономном, с его непроизвольным и самостоятельным развитием, которое означало бы увязание сознания в теле. Нужно хорошо понять, что никакой подвижный, хватательный орган, соединенный с плоскими мышцами, не может быть половым органом, *полом;* половой орган, если он должен возникнуть в качестве органа, может быть только проявлением вегетативной жизни. Но, если мы в самом деле обнаружим, что *существуют* половые органы и *такие-то*

половые органы, то вновь столкнемся со случайностью. В частности, проникновение мужского полового органа в женский, хотя и соответствует тому радикальному воплощению, которым стремится быть желание, остается совершенно случайной модальностью нашей сексуальной жизни (обратите внимание на органическую пассивность полового органа в совокуплении; все тело движется вперед и назад, оно продвигает вперед половой орган или извлекает его; именно руки помогают введению пениса; сам пенис является инструментом, которым манипулируют, который вводят и извлекают, который используют; подобным образом раскрытие и смыкание влагалища не могут быть осуществлены сознательно). Собственно, простой случайностью оказывается также и сексуальное наслаждение. По правде говоря, является нормальным, что увязание сознания в теле имеет свое завершение, то есть вид особого экстаза, в котором сознание является лишь сознанием тела и, следовательно, рефлексивным сознанием телесности. Удовольствие, в действительности, как и очень живая боль, мотивирует появление рефлексивного сознания, которое есть *"внимание к удовольствию"*. Только удовольствие оказывается смертью и поражением желания. Оно есть смерть желания, поскольку оно не является только его завершением, но его границей и целью. Впрочем, это только органическая случайность. Оно *возникает* как воплощение, проявляется эрекцией и как эрекция прекращается эякуляцией. Но, кроме того, удовольствие является шлюзом желания, потому что оно мотивирует появление рефлексивного сознания удовольствия, объектом которого становится наслаждение, иными словами, оказывается *вниманием к воплощению рефлексивного Для-себя* и сразу же забвением воплощения другого. Все это больше не принадлежит к сфере случайного. Несомненно, остается случайным, что переход к очарованной рефлексии совершается в силу особого модуса воплощения, которое есть удовольствие; к тому же существует множество случаев перехода к рефлексивному без вмешательства удовольствия; но постоянной опасностью желания, поскольку оно есть попытка воплощения, является то, что сознание, воплощаясь, теряет из виду воплощение Другого и что его собственное воплощение поглощает его, становясь окончательной целью. В этом случае удовольствие ласкать преобразуется в удовольствие быть ласкаемым; чего требует Для-себя, и есть то, чтобы чувствовать, как его тело расширяется в нем до тошноты. Соприкосновение сразу же прекращается, и желанию не хватает его цели. Часто даже случается, что это поражение желания мотивирует переход к мазохизму, то есть сознание, постигая себя в фактичности, требует быть постигнутым и трансцендируемым как тело-для-другого посредством сознания Другого; в этом случае исчезает Другой-объект и появляется Другой-взгляд, и мое сознание оказывается сознанием, изнемогающим в своей плоти под взглядом Другого.

Но и, наоборот, желание является источником собственного поражения, поскольку оно есть желание *брать* и *присваивать*. Недостаточно, таким образом, чтобы тревога породила воплощение Другого; желание является желанием присвоения этого воплощенного сознания. Стало быть, оно продолжается, разумеется, уже не *ласками,* но действиями схватывания и проникновения. Ласка имеет целью только насытить, пропитать сознанием и свободой тело другого. Сейчас это насыщенное

тело нужно взять, захватить, войти в него. Но от одного того факта, что я пытаюсь сейчас схватить, тащить, держать, кусать, мое тело перестает быть плотью; оно снова становится синтетическим инструментом, *каким я есть;* другой тут же перестает быть воплощением; он опять становится инструментом в середине мира, который я постигаю, исходя из его ситуации. Его сознание, которое расцвело на поверхности его плоти и которое я пытался *вкусить* (goûter) моей плотью[1], исчезло под моим взглядом; остается лишь *объект* с образами-объектами внутри него. В то же время моя тревога исчезла; это не значит, что я перестал желать, но желание потеряло свою материю; оно стало *абстрактным;* оно является желанием держать в руках и брать; я упорствую, чтобы брать, но само мое упорство приводит к исчезновению моего воплощения; теперь я снова возвышаю свое тело к своим собственным возможностям (здесь — возможность брать), также и тело Другого, возвышенное к своим потенциальностям, переходит из ранга *плоти* в ранг чистого объекта. Эта ситуация предполагает разрыв взаимности воплощения, что и было как раз собственной целью желания; Другой может остаться тревожным; он может оставаться *для себя* плотью, и я это могу понять; но эту плоть я не постигаю больше как мою плоть, эта плоть является лишь *собственностью* Другого-объекта, а не воплощением Другого-сознания. Таким образом, я есть *тело* (синтетическая целостность в ситуации) перед *плотью.* Я нахожусь почти в ситуации, из которой пытаюсь как раз выйти посредством желания, то есть стремлюсь использовать Другого-объекта, чтобы требовать от него отчета о его трансцендентности, и, поскольку он *полностью* объект, он уходит от меня со *всей* трансцендентностью. Я сам снова потерял четкое понимание того, что ищу, однако я вовлечен в поиск. Я беру и открываюсь в готовности взять, но то, что я беру в свои руки, оказывается *другой вещью,* чем то, что я хотел бы взять; я это чувствую и страдаю от этого, но не способен сказать о том, что я хотел бы взять, так как с тревогой от меня ускользает само понимание моего желания; я, как спящий, который, просыпаясь, нашел бы себя судорожно вцепившимся в край кровати, не вспоминая о кошмаре, который вызвал подобное действие. Это и есть ситуация, которая лежит в основе *садизма.*

Садизм есть страсть, холодность и ожесточение. Он является ожесточением, поскольку это состояние Для-себя, которое постигает себя как вовлеченное, не понимая, *во что* оно вовлечено, и которое упорствует в своем вовлечении, не имея ни ясного сознания предполагаемой цели, ни точного воспоминания о ценности, которую оно приписывает этому вовлечению. Он оказывается холодностью, поскольку появляется, когда желание очищено от тревоги. Садист постигает вновь свое тело как синтетическую целостность и центр действия; он находится в постоянном бегстве от своей фактичности, испытывает себя перед другим как чистая трансцендентность; *для него* отвратительна тревога, он считает ее унизительной; возможно также, что он просто-напросто не может *реализовать* ее в себе. В той степени, в какой он бесстрастно ожесточается,

---

[1] Донья Прухеса ("Атласный башмачок", 11-й день): "Он не узнает вкуса, которым я обладаю"*.

в какой он одновременно и ожесточение, и хладнокровие, он человек бурных страстей. Его целью, подобно цели желания, является захват и порабощение Другого не только в качестве Другого-объекта, но как чистой воплощенной трансцендентности. Но в садизме акцент переносится на инструментальное присвоение воплощенного-Другого. Этот "момент " садизма в сексуальности и есть момент, когда воплощенное Для-себя возвышает свое воплощение, чтобы присвоить воплощение Другого. Таким образом, садизм есть одновременно отказ воплощаться, бегство от всякой фактичности и вместе с тем стремление овладеть фактичностью другого. Но так как он не может и не хочет реализовать воплощение другого собственным воплощением, так как в силу самого этого факта он не имеет другого средства, кроме обращения Другого в объект-орудие, он стремится использовать тело Другого в качестве орудия, чтобы реализовать в Другом воплощенное существование. Садизм есть стремление воплотить Другого посредством насилия, и это воплощение "силой" должно быть уже присвоением и использованием другого. Садист, как желание, стремится лишить Другого его действий, скрывающих его. Он стремится открыть плоть под оболочкой действия. Но, вместо того чтобы Для-себя желание терялось в собственной плоти, дабы открыть Другому, что он есть плоть, садист отрицает свою плоть и в то же время располагает инструментами, чтобы силой открыть Другому свою плоть. Целью садизма является непосредственное присвоение. Но садизм не достигает цели, так как он наслаждается не только плотью другого, но в непосредственной связи с этой плотью своим невоплощением. Он *хочет* не взаимности сексуальных отношений; он наслаждается свободной и присваивающей силой перед плененной плотью свободой. Поэтому садизм хочет представить плоть *иначе* в сознании Другого: он хочет ее представить, обращаясь с Другим, как с инструментом; он ее предъявляет посредством боли. В самом деле, в боли фактичность охватывает сознание, и в конечном счете рефлексивное сознание очаровывается фактичностью нерефлексированного сознания. Следовательно, существует также воплощение через боль. Но в то же время боль доставляется *посредством инструментов;* тело мучающегося Для-себя является лишь инструментом, приносящим боль. Таким образом, Для-себя с самого начала может впасть в иллюзию инструментального владения свободой Другого, то есть провести ее в плоть, не переставая быть тем, кто *производит* плоть, охватывает ее, постигает и т. д.

Что касается типа воплощения, которое садизм хотел бы реализовать, то им является как раз то, что называют *Непристойным*. Непристойное является *видом* Бытия-для-Другого, который принадлежит к *роду* некрасивого. Но полностью некрасивое не есть непристойное. В *грации* тело появляется как психическое в ситуации. Оно раскрывает прежде всего свою трансцендентность как трансцендируемую-трансцендентность; оно находится в действии и понимается исходя из ситуации и преследуемой цели. Каждое движение постигается, следовательно, в перцептивном процессе, который простирается от будущего к настоящему. В этом отношении грациозное действие имеет, с одной стороны, точность хорошо устроенного механизма, а с другой — полную непредвидимость психического, поскольку, как мы знаем, психическое является

для другого *непредвидимым объектом.* Грациозное действие, стало быть, в каждый момент совершенно понятно, поскольку в нем рассматривают то, что *протекло.* Точнее, эта протекшая часть действия выделяется посредством некоторого рода эстетической необходимости вследствие его совершенной адаптации. В то же время будущая цель проясняет действие в его целостности; но всякая будущая часть действия остается непредвидимой, хотя в самом теле в процессе действия чувствуют, что в то время, когда эта часть будет происходить, она появится как необходимая и адаптированная. Именно этот подвижный образ необходимости и свободы (как свойство Другого-объекта) конституирует, собственно говоря, грацию. Бергсон дал ей хорошее описание. В грации тело является инструментом, который обнаруживает свободу. Грациозное действие, поскольку оно открывает тело как точное орудие, дает ему в каждый момент оправдание его существования; рука *существует для того,* чтобы брать, и вначале обнаруживает свое бытие-чтобы-брать. Поскольку она понимается исходя из ситуации, которая требует взятия, она появляется как *требуемая* в своем бытии, она *вызывается.* Поскольку она обнаруживает свободу непредвидимостью своего жеста, она появляется в начале свого бытия; кажется, что она создает сама себя в оправдывающем зове ситуации. Грация передает, следовательно, объективный образ бытия, которое было бы *основанием самого себя для...* Итак, фактичность наряжается и маскируется грацией; нагота тела полностью присутствует, но не может быть *видимой.* Отсюда высшим кокетством и высшим вызовом грации оказывается то, чтобы выставить раскрытое тело, не имея другой одежды, другого покрова, кроме самой грации. Самое грациозное тело — тело обнаженное, которое своими действиями окутывает себя невидимой одеждой, полностью скрывая свою плоть, хотя плоть целиком присутствует перед глазами зрителей. Напротив, неуклюжесть появляется, когда один из элементов грации нарушен при ее реализации. Движение может стать *механическим.* В этом случае тело всегда становится частью целого, которое его оправдывает, но как чистый инструмент; его трансцендируемая-трансцендентность исчезает, а с ней исчезает *ситуация* как боковая сверхдетерминация объектов-орудий *моего* универсума. Возможно также, что действия были бы негармоничные и насильственные; в таком случае исчезает именно адаптация к ситуации; ситуация остается, но тело проскальзывает, как пустота, щель между ней и *Другим* в ситуации. В этом случае Другой остается свободным, но эта свобода постигается только как чистая *непредсказуемость* и похожа на clinamen[1] атомов у эпикурейцев, короче говоря, на индетерминизм. В то же время цель остается полагаемой, и мы всегда воспринимаем жест Другого исходя из будущего. Но дезадаптация влечет то следствие, что перцептивная интерпретация посредством будущего всегда оказывается слишком широкой или слишком узкой, это интерпретация *приблизительная.* Следовательно, оправдание жеста и бытия Другого реализуется несовершенно; на границе неловкость неоправдываема; вся ее фактичность, которая

[1] от ἐκλινάμην — клонить, наклонять *(греч.);* спонтанное отклонение движения атомов от прямолинейного. — *Ред.*

была вовлечена в ситуацию, поглощается ею, течет к ней. Неловкость освобождает некстати свою фактичность и помещает ее внезапно под наше рассмотрение; здесь, где мы ожидаем постигнуть ключ ситуации, спонтанно выходящей из самой ситуации, мы внезапно встречаем неоправдываемую случайность неадаптированного присутствия; мы поставлены перед существованием одного существующего. Во всяком случае, если тело полностью в действии, фактичность не является еще плотью. *Непристойное* появляется, когда тело усваивает позы, которые полностью лишают его действий и открывают косность его плоти. Вид обнаженного тела сзади не является непристойным. Но некоторые походки при непроизвольно вихляющем заде — непристойны. В этом случае только ноги находятся в действии у шагающего, а зад кажется отделенной от него подушкой, которую ноги несут и покачивание которой является простым подчинением законам тяготения. Зад при этом не может быть оправдан ситуацией, он полностью разрушителен для всякой ситуации, поскольку наделен пассивностью вещи, и ноги несут его, как вещь. Он сразу же открывается как неоправдываемая фактичность, он есть *"слишком"* (de trop), как всякое случайное бытие. Он изолирован в теле, настоящим смыслом которого является ходьба; он обнажен, даже если какая-то материя его скрывает, так как больше не участвует в трансцендируемой-трансцендентности тела в действии; его движения покачивания, вместо того чтобы интерпретироваться исходя из будущего, интерпретируются и познаются исходя из прошлого, как физический факт. Эти замечания, естественно, могут применяться к случаям, когда именно все тело становится плотью, или в случае какой-то вялости его жестов, которая не может интерпретироваться ситуацией, или в случае деформации его структуры (например, разрастанием жировых клеток), которая показывает нам сверхобильную фактичность по отношению к действительному присутствию, требуемому ситуацией. И эта открываемая плоть особым образом непристойна, когда она раскрывается кому-то, кто не испытывает желания и *не возбуждает свое желание*. Особое рассогласование, дезадаптация, разрушающая ситуацию в то самое время, когда я ее постигаю, и показывающая мне плоть в ее расцветшей косности, как быстрое появление под тонкой одеждой жестов, которые ее одевают, в то время как я не испытываю к этой плоти желания, — вот что я назову непристойным.

Сейчас можно видеть смысл садистского требования: грация открывает свободу как свойство Другого-объекта и отсылает неявно, как это делают противоречия чувственного мира в случае платоновского воспоминания, к по ту сторону трансцендентности, о которой мы храним только смутное воспоминание и которую мы можем достигнуть, только радикально преобразовав наше бытие, то есть решительно принимая на себя бытие-для-Другого. В то же время она раскрывает и скрывает плоть Другого, или, если хотите, она ее раскрывает, чтобы тут же ее скрыть; плоть Другого недоступна в грации. Садист намерен разрушить грацию, чтобы *реально* конструировать иной синтез Другого; он хочет выявить плоть Другого; в своем появлении плоть будет разрушительна для грации, и фактичность поглотит объект-свободу Другого. Это поглощение не является устранением; для садиста именно *свободный-Другой*

обнаруживается как плоть; тождество *Другого-объекта* не нарушается этими превращениями; но отношения плоти к свободе перевернуты; в грации свобода содержала и скрывала фактичность; создаваясь в новом синтезе, как раз фактичность содержит и скрывает свободу. Садист намерен, стало быть, быстро выявить плоть Другого и посредством нее принуждать, то есть посредством не своей собственной плоти, но его тела как инструмента. Он намерен заставить Другого принимать установки и занимать позиции, благодаря которым его тело появлялось бы в *непристойном* виде; таким образом, он пребывает в плоскости инструментального присвоения, поскольку он порождает плоть, действуя на Другого силой, и Другой становится инструментом в его руках. Садист *управляет* телом Другого, давит на его плечи, чтобы склонить к земле, унижает его и т.д., и, с другой стороны, цель этого инструментального использования имманентна самому использованию; садист обращается с Другим как с инструментом, чтобы выявить его плоть. Садист является бытием, которое воспринимает Другого как инструмент, функцией которого является его собственное воплощение. Садистский идеал, следовательно, — это достижение момента, когда Другой будет уже плотью, не переставая быть инструментом, плотью, порождающей плоть, где ляжки, например, предлагаются уже в непристойной и расцветшей пассивности и являются инструментами, которыми пользуются, которые раздвигают, сгибают, чтобы выступили вперед ягодицы и чтобы их воплотить в свою очередь. Но мы здесь не обманываемся; то, что садист ищет с таким ожесточением, что он хочет мять своими руками и сгибать под своим кулаком, и есть свобода Другого; она находится здесь, в этой плоти, именно она является этой плотью, поскольку есть фактичность Другого; именно ее, таким образом, садист стремится присвоить. Следовательно, усилие садиста направлено на то, чтобы поймать Другого в его плоти насилием и болью, присваивая тело Другого, обращаясь с плотью как порождающей плоть. Но это присвоение возвышает тело, которое присвоила плоть, так как она хочет им владеть, лишь поскольку она заманила к себе свободу Другого. Поэтому садист хочет явных доказательств этого порабощения плотью свободы Другого; он будет добиваться, чтобы просили прощения, вынуждать под пыткой и угрозой Другого к унижению, к отрицанию того, что у него есть самого дорогого. Говорят, что это происходит из-за склонности к господству, из-за воли к власти. Но это объяснение расплывчатое или абсурдное. Как раз нужно объяснить сначала склонность к господству. И эта склонность не может быть предшествующей садизму как его основа, так как она возникает, как и садизм, в той же самой плоскости из-за беспокойства перед Другим. В действительности, если садисту нравится вырывать отречение пыткой, значит это в основе своей аналогично тому, что позволило интерпретировать смысл *Любви*. В самом деле, мы видели, что Любовь требует не упразднения свободы Другого, но ее порабощения как свободы, то есть ее порабощения ею же самой. Подобно этому, садизм стремится не подавить свободу того, кого он мучает, а заставить эту свободу свободно отождествиться с истязаемой плотью. Поэтому удовольствие к палачу приходит в тот момент, когда жертва унижена или отрицаема. Действительно, каким бы ни было давление,

оказываемое на жертву, отречение остается *свободным*; оно является спонтанным результатом, ответом на ситуацию; оно обнаруживает человеческую реальность; каким бы ни было сопротивление жертвы и как бы долго ни ожидали человеческую реальность, перед тем как она закричит о пощаде, ее могут, несмотря ни на что, ждать дольше, чем десять минут, минуту, секунду. Она *заявит* о моменте, когда страдание станет невыносимым. И доказательством этому служит то, что она будет жить своим отречением впоследствии, терзаясь угрызениями совести и стыдом. Таким образом, она полностью виновна. Но, с другой стороны, садист рассматривается в то же время как причина. Если жертва сопротивляется и отказывается просить пощады, игра становится только более прельщающей; если гайки завертываются круче и делается дополнительный оборот, то сопротивления заканчиваются уступкой. Садист ведет себя как «полностью располагающий всем временем". Он спокоен, он не спешит; он располагает своими инструментами; как техник, испытывает их один за другим; как слесарь, пробует различные ключи к замку; он наслаждается этой противоречивой и двусмысленной ситуацией; с одной стороны, он становится тем, кто терпеливо располагает внутри универсального детерминизма средства в виду цели, которая будет достигнута *автоматически;* как ключ, автоматически откроет замок, когда слесарь найдет «подходящий ключ"; с другой стороны, эта определенная цель может быть реализована только свободным и полным согласием Другого. Она до конца остается, следовательно, одновременно предвидимой и непредвидимой. Реализуемый объект является для садиста двусмысленным и противоречивым, без равновесия, поскольку он одновременно есть строгое следствие технического использования детерминизма и проявление безусловной свободы. И вид, открывающийся садисту, есть вид свободы, которая борется против развертывания плоти и которая в конечном счете свободно выбирает стремление заполниться плотью. С момента отречения искомый результат достигнут; тело является полностью плотью, трепещущей и непристойной; оно сохраняет позицию, в которую палачи его поставили, не позицию, которую заняло бы оно само; веревки, связывающие его, удерживают его как неподвижную вещь, и тем самым оно перестает быть объектом, движущимся спонтанно. И именно с этим телом-здесь свобода стремится отождествиться через отречение; это обезображенное и стонущее тело является образом разбитой и порабощенной свободы.

Приведенные замечания, конечно, не исчерпывают проблему садизма. Мы просто хотели показать, что в самом желании в зародыше кроется поражение желания; в самом деле, как только я стремлюсь *взять* тело Другого, которое я привел к воплощению посредством своего воплощения, я разрываю взаимность воплощения, я возвышаю свое тело к его собственным возможностям и ориентируюсь на садизм. Таким образом, садизм и мазохизм являются двумя подводными камнями желания: или я возвышаю тревогу к присвоению плоти Другого, или, опьяненный своей тревогой, я обращаю внимание только на свою плоть и не требую больше ничего от Другого, кроме того, чтобы быть объектом его взгляда, который помогает мне реализовать мою плоть.

Именно по причине указанной неустойчивости желания и его постоянного колебания между этими двумя подводными камнями обычно называют "нормальную" сексуальность "садо-мазохистской".

Во всяком случае, сам садизм как слепое безразличие и как желание усиливает принцип своего поражения. С самого начала существует глубокая несовместимость между восприятием тела как плоти и его инструментальным использованием. Если из плоти я делаю инструмент, она отсылает меня к другим инструментам и потенциальностям, короче говоря, к будущему; она частично оправдана *быть здесь* через ситуацию, которую я создал вокруг себя, как присутствие гвоздей и циновки, которую нужно прибить гвоздями к стене, оправдывает существование молотка. Одновременно природа плоти, то есть неиспользуемой фактичности, уступает место природе вещи-орудия. Комплекс "плоть-орудие", который садист пытался создать, распадается. Это глубокое распадание может быть скрыто, поскольку плоть является инструментом, открывающим плоть, так как подобным образом я конституировал орудие с имманентной целью. Но когда воплощение достигнуто, когда я несомненно имею перед собой изнемогающее тело, я больше не знаю, как *использовать* эту плоть; никакая цель не может больше ей быть предназначена, поскольку я как раз выявил ее абсолютную случайность. Она *"находится здесь"*, и она здесь есть *"ни для чего"*. В этом смысле я не могу ею овладеть, поскольку она является плотью; я не могу ее интегрировать в комплексную систему инструментальности, с тем чтобы тут же от меня не ускользнули ее материальность плоти, ее "воплощение". Я могу только оставаться озадаченным перед ней, в состоянии созерцательного удивления или, воплотившись со своей стороны, оказаться охваченным тревогой, чтобы поместить себя, по крайней мере, на почву, где плоть открывается плоти в своем полном воплощении. Следовательно, садизм в тот самый момент, когда его цель вот-вот будет достигнута, уступает место желанию. Садизм есть крах желания, а желание — крах садизма. Из круга можно выйти только посредством удовлетворения и так называемого "физического обладания". В последнем действительно дается новый синтез садизма и желания; набухание полового члена обнаруживает воплощение, факт "вхождения в...", или "проникновения", символически реализует попытку садистского и мазохистского овладения. Но если удовольствие позволяет выйти из круга, значит оно убивает сразу желание и садистскую страсть, не удовлетворяя их.

В то же время и совершенно в другой плоскости садизм содержит новый мотив поражения. В самом деле, он стремится овладеть трансцендентной свободой жертвы. Но как раз эта свобода остается в принципе недосягаемой. И чем больше садист ожесточается, чтобы обратить Другого в инструмент, тем больше эта свобода от него ускользает. Он может действовать только на свободу как объективное свойство Другого-объекта, то есть на свободу в середине мира с ее мертвыми-возможностями. Но как раз его целью является восстановление своего бытия-для-другого; его ему не хватает в принципе, так как единственный Другой, с которым он имеет дело, и есть Другой в мире, у которого ожесточение садиста порождает только "образы в его голове".

Садист открывает свою ошибку, когда жертва *смотрит* на него, то есть когда он испытывает абсолютное отчуждение своего бытия в свободе Другого; он осознает тогда не только то, что он не восстановил свое "внешнее-бытие", но еще то, что деятельность, посредством которой он стремился его восстановить, сама трансцендирована и затвердела в "садизме" как *внешний вид* и свойство с его вереницей мертвых-возможностей и что эта трансформация имеет место через и для Другого, которого он хотел поработить. Он открывает тогда, что не может действовать на свободу Другого, даже принуждая Другого унижаться и просить пощады, так как именно через абсолютную свободу и в свободе Другого мир приходит к существованию, где есть садист, и инструменты пытки, и множество предлогов, чтобы унизиться и отрицаться. Никто лучше не передал могущество взгляда жертвы на палачей, чем Фолкнер на последних страницах "Света в августе". "Порядочные люди" только что напали с остервенением на негра Кристмаса и кастрировали его. Кристмас агонизирует:

"Но человек на полу не пошевелился. Он тихо лежал, в открытых глазах его выражалось только то, что он в сознании, и лишь на губах затаилась какая-то тень. Долго смотрел он на них мирным, бездонным, невыносимым взглядом. Затем его лицо и тело словно осели, сломались внутри, а из брюк, располосованных на паху и бедрах, как вздох облегчения, вырвалась отворенная черная кровь... в черном этом взрыве человек словно взмыл, чтобы вечно реять в их памяти. В какие бы мирные долины ни привела их жизнь, к каким бы тихим берегам ни прибила старость, какие бы прошлые беды и новые надежды ни пришлось читать им в зеркальных обликах своих детей — этого лица им не забыть. *Оно пребудет с ними — задумчивое, покойное, стойкое лицо, не тускнеющее с годами и не очень даже грозное, но само по себе безмятежное, торжествующее само по себе*[1]. Снова из города, чуть приглушенный стенами, долетел вопль сирены, взвился в невероятном крещендо и пропал за гранью слуха"[2].

Таким образом, эта вспышка взгляда Другого в мире садиста ведет к уничтожению смысла и цели садизма. Садизм открывает, что *эту свободу здесь* он хотел бы поработить и в то же время он отдает себе отчет в тщетности своих усилий. Вот мы и еще раз отсылаемся от *бытия рассматривающего* к *бытию рассматриваемому*. Мы не выходим из этого круга.

Мы не хотели этими некоторыми заметками исчерпать ни вопрос о сексуальности, ни, в особенности, вопрос об установках в отношении Другого. Мы хотели просто отметить, что сексуальное отношение является первоначальным отношением к Другому. Само собой разумеется, что это отношение необходимо включает в себя первичную случайность бытия-для-другого и случайность нашей собственной фактичности. Но что оно с самого начала подчинено физиологической и эмпирической конституции, этого как раз мы не можем допустить. Раз "есть" тело и "существует" *Другой*, мы реагируем *желанием*, *Любовью* и другими производными установками, которые мы упоминали. Наша физиологи-

---

[1] Курсив мой.
[2] Свет в августе (Lumière d'août. N.R.F. 1935, p. 385)*.

ческая структура лишь выражает символически и на почве абсолютной случайности постоянную возможность того, что мы должны принять ту или другую из этих установок. Таким образом, мы можем сказать, что Для-себя сексуально в своем появлении перед Другим и что посредством него сексуальность приходит в мир.

Мы не претендуем, конечно, на то, чтобы сводить установки по отношению к Другому к этим сексуальным установкам, которые мы только что описали. Если мы пространно говорили о них, то это по двум причинам: вначале потому, что они являются основными и что в конечном счете все сложные действия людей в отношении друг друга являются лишь обогащениями этих двух первоначальных установок (и третьей — ненависти, которую мы собираемся вскоре описать). Несомненно, что все конкретные действия (сотрудничество, борьба, соперничество, соревнование, ангажированность, покорность[1]) бесконечно более трудны для описания, так как они зависят от исторической ситуации и конкретных особенностей каждого отношения Для-себя с Другим; но все они содержат в себе в качестве своего скелета сексуальные отношения. И это не по причине существования некоего "*либидо*", которое всюду присутствовало бы, но просто потому, что установки, которые мы описали, являются основными проектами, которыми Для-себя *реализует* свое бытие-для-другого и пытается трансцендировать эту фактическую ситуацию. Здесь не место показывать, что жалость, восхищение, отвращение, зависть, признательность и т.д. могут содержать любовь и желание. Но это каждый сможет определить, обращаясь к собственному опыту, а также к эйдетической интуиции указанных различных сущностей. Это не означает, конечно, что названные различные установки являются простыми искусственными маскировками сексуальности. Нужно понять, что сексуальность включается в них как их основа, а они включают ее и превосходят подобно тому, как понятие круга включает и превосходит понятие сегмента, вращающегося вокруг одного из своих сохраняющих неподвижность концов. Эти установки-основания могут оставаться скрытыми, как скелет скрыт посредством облегающего его мяса; так обычно это и происходит; случайность тела, структура первоначального проекта, который есть я, история, которую я делаю историей, могут определить сексуальную установку, оставаясь обычно скрытыми внутри действий более сложных; в частности, не часто желают явно Других "того же самого пола". Но за моральными запретами и общественными табу остается первоначальная структура желания, по крайней мере в той особой форме тревоги, которую называют сексуальным отвращением. И нельзя понимать это постоянство сексуального проекта так, как если бы он должен был оставаться "в нас" в бессознательном состоянии. Проект Для-себя может существовать только в сознательной форме. Просто он существует интегрированным в единичную структуру, в которой он основывается. Именно это чувствовали психоаналитики, когда они делали из сексуальной эффективности "tabula rasa"[2], которая брала все свои определения из индивидуальной истории. Не нужно только

---

[1] А также материнская любовь, жалость, доброта и т.д.
[2] "чистая доска" (*лат.*). — *Ред.*

думать, что сексуальность вначале является *неопределенной*; в действительности она содержит все свои определения с появлением Для-себя в мире, где "существуют" Другие. То, что является неопределенным, и то, что должно быть определено через историю каждого, есть тип отношения с Другим, в котором сексуальная установка (желание-любовь, мазохизм-садизм) будет обнаруживаться в своей явной чистоте.

Именно потому, что эти отношения являются первоначальными, мы избрали их, чтобы показать *круг* отношений с Другим. Так как в действительности они интегрированы во *все* установки по отношению к Другим, они влекут в своем кругообороте интегральность действий в отношении Другого. Так же как Любовь находит свое поражение в себе самой и Желание появляется из смерти Любви, чтобы в свою очередь исчезнуть и дать место Любви, все действия в отношении Другого-объекта включают в себя неявную и скрытую отсылку к Другому-субъекту, и эта отсылка является их смертью; в смерти действия в отношении Другого-объекта возникает новая установка, которая предполагает овладеть Другим-субъектом, но обнаруживает в свою очередь свою несостоятельность и исчезает, чтобы дать место обратному действию. Таким образом, мы бесконечно отсылаемся от Другого-объекта к Другому-субъекту и обратно; ход никогда не останавливается, и именно этот ход, с его быстрыми изменениями направления, конституирует наше отношение к Другому. В какой бы момент нас ни рассматривали, мы находимся в одной из двух этих установок, неудовлетворенные и той и другой; мы можем держаться более или менее долго в принятой установке в соответствии с нашим самообманом или в силу особых обстоятельств нашей истории; но никогда она не достаточна сама по себе; она всегда указывает скрыто на другую. В действительности мы не можем занять твердую установку по отношению к Другому, как если бы мы открывались *одновременно* как субъект и как объект, как трансцендирующая-трансцендентность и трансцендируемая-трансцендентность, что принципиально невозможно. Таким образом, не переставая колебаться от бытия-взгляда к рассматриваемому-бытию, опускаясь от одного к другому вереницей поворотов, мы всегда находимся, какой бы ни была взятая нами установка, в состоянии неустойчивости по отношению к Другому; мы преследуем невозможный идеал одновременного восприятия его свободы и его объективности; используя выражения Жана Валя*, мы находимся по отношению к Другому то в состоянии транс-нисхождения (trans-descendance) (когда мы его воспринимаем как объект и интегрируем в мир), то в состоянии транс-восхождения (trans-ascendance) (когда мы его испытываем как трансцендентность, которая нас трансцендирует); но никакое из этих двух состояний не достаточно само по себе; мы никогда конкретно не можем занять положение равенства, то есть положение, где признание свободы Другого влекло бы за собой признание Другим нашей свободы. Другой в принципе непостигаем; он бежит от меня, когда я его ищу, и владеет мной, когда я от него бегу. Если я даже хотел бы действовать по предписаниям кантовской морали, принимая за безусловную цель свободу Другого, то эта свобода стала бы трансцендируемой-трансцендент-

ностью от одного того факта, то я делаю ее моей целью; с другой стороны, я смог бы действовать в его пользу, только используя Другого-объекта в качестве инструмента, чтобы реализовать эту свободу. В самом деле, нужно было бы, чтобы я постигал Другого в ситуации как объект-инструмент, а моей единственной возможностью было бы, следовательно, изменить ситуацию по отношению к Другому и Другого — по отношению к ситуации. Таким образом, я пришел к тому парадоксу, который оказался подводным камнем всякой либеральной политики и который Руссо определил одним словом: я должен "принудить" Другого быть свободным. Даже если это принуждение не всегда исполнялось, и еще менее часто в форме насилия, тем не менее оно все еще регулирует отношения людей между собой. Если я утешаю, если я успокаиваю, то это для того, чтобы оградить свободу Другого от опасностей или страданий, которые ее омрачают; но утешение или успокаивающий аргумент является организацией системы средств с предполагаемой целью *действовать* на Другого и, следовательно, интегрировать его в свою очередь как вещь-орудие в систему. Более того, утешитель устанавливает произвольное различие между свободой, которую он уподобляет использованию Разума и поискам Блага, с одной стороны, и печалью, которая ему кажется результатом психического детерминизма, с другой. Речь идет, следовательно, о том, чтобы отделить свободу от печали, как отделяют друг от друга две составляющие одного химического продукта. Считая, что свобода может быть отсеяна, он, исходя лишь из этого, трансцендирует ее и совершает над ней насилие; занимая такую позицию, он не в состоянии постигнуть ту истину, что сама свобода создает печаль; следовательно, действовать, чтобы освободить свободу от печали, — значит действовать против свободы.

Не нужно, однако, думать, что мораль невмешательства и терпимости уважала бы больше свободу Другого; с тех пор как я существую, я устанавливаю фактическую границу свободе Другого; я *есть* эта граница, и каждый из моих проектов проводит эту границу вокруг Другого; милосердие, невмешательство, терпимость или всякая воздерживающаяся позиция есть проект самого меня, который включает меня и другого с его согласия. Реализовать терпимость вокруг Другого — значит сделать то, чтобы Другой был брошен насильно в терпимый мир. Это значит лишить его в принципе тех свободных возможностей мужественного сопротивления, упорства, самоутверждения, которые он имел бы повод развить в мире нетерпимости. В еще большей степени это обнаруживается, если рассмотреть проблему воспитания; строгое воспитание обращает ребенка в инструмент, поскольку оно пытается приучить его силой к ценностям, которые он не принимал; но либеральное воспитание, используя другие методы, тем не менее делает априорным выбор принципов и ценностей, от имени которых будет воспитываться ребенок. Обращаться с ребенком мягко и посредством убеждения означает тем не менее принуждать его. Таким образом, уважение свободы другого оказывается пустым словом; даже если мы могли проектировать уважение этой свободы, любая наша установка в отношении другого была бы насилием над этой свободой, которую мы намеревались бы уважать. Крайняя установка, выступающая как полное безразличие

к другому, также не является решением; мы уже брошены в мир перед другим, наше появление является свободным ограничением его свободы, и ничто, даже самоубийство, не может изменить эту первоначальную ситуацию; какими бы ни были наши действия, в действительности мы их совершаем как раз в мире, где уже есть другой и где я оказываюсь *лишним* по отношению к другому.

Как раз из этой особой ситуации берет свое начало понятие виновности и греха. Именно перед другим я *виновен.* Виновен с самого начала, испытывая под его взглядом свое отчуждение и наготу как немилость, которую я должен принять; в этом смысл знаменитого выражения из Священного писания: "И узнали они, что наги". Виновен, кроме того, потому, что когда, со своей стороны, я рассматриваю Другого, из самого факта моего самоутверждения, я его конституирую как объект и как инструмент и придаю ему отчуждение, которое он должен принять на себя. Таким образом, первородный грех и есть мое появление в мире, где существует другой, и какими бы ни были мои последующие отношения с другим, они будут только вариациями на первоначальную тему моей виновности.

Но эта виновность сопровождается бессилием, которое помогает смыть с меня эту виновность. Что бы я ни делал *для* свободы другого, как мы видели, мои усилия сводятся к тому, чтобы обращаться с другим, как с инструментом, и полагать его свободу как трансцендируемую-трансцендентность; но, с другой стороны, какой бы ни была сила принуждения, которой я располагаю, я буду достигать другого всегда только в его бытии-объекта. Я всегда смогу только предоставить случаи проявиться его свободе, не будучи никогда в состоянии способствовать ее росту или уменьшению, руководить ею или овладеть. Таким образом, я виновен по отношению к другому в самом своем бытии, поскольку появление моего бытия наделяет его, вопреки его воле, новым измерением бытия, бессильного, с другой стороны, извлечь пользу из моей вины или исправить ее.

Для-себя, которое в процессе историзации создало опыт этих различных превращений, может в полном знании тщетности своих предшествующих усилий принять решение добиваться смерти другого. Это свободное решение называется ненавистью. Она предполагает фундаментальное отречение; для-себя оставляет свою претензию реализовать союз с другим; отказывается использовать другого как инструмент, чтобы восстановить свое бытие-в-себе. Оно просто хочет снова найти действительную свободу без границ, то есть освободиться от своего непостижимого бытия-объекта-для-другого и уничтожить свое измерение отчуждения. Это равнозначно проекту реализовать мир, где другой не существует. Для-себя, которое ненавидит, соглашается быть только для-себя; наученное различными опытами невозможности использовать свое бытие-для-другого, оно предпочитает быть только свободным ничтожением своего бытия, распадающейся целостностью, преследованием своих собственных целей. Тот, кто ненавидит, проектирует не быть больше объектом; и ненависть представляется как абсолютная позиция свободы для-себя перед другим. Поэтому в первую очередь ненависть не унижает ненавидимый объект. Ведь она ставит обсуждение на его истинную почву; то, что я ненавижу в другом, — это не такая-то физиономия,

такой-то недостаток, такое-то отдельное действие. Это его существование вообще в качестве трансцендируемой-трансценденции. Поэтому ненависть предполагает признание свободы другого. Только это признание оказывается отрицательным и абстрактным; ненависть знает лишь другого-объекта и привязывается к нему. Именно этот объект она хочет разрушить, чтобы подавить сразу же трансцендентность, которая преследует его. Эта трансцендентность только предчувствуется как недоступное по ту сторону, как постоянная возможность отчуждения для-себя, которое ненавидит. Она, следовательно, никогда не *постигается сама по себе*; она, впрочем, не может быть, не становясь объектом, но я ее испытываю как свойство, постоянно убегающее от другого-объекта, как "неданная", "неготовая" сторона его эмпирических самых доступных качеств, как вид постоянного monition[1], которое меня предупреждает, что "вопрос не здесь". Поэтому ненавидят *через* открываемое психическое не само это психическое; поэтому также напрасно ненавидеть трансцендентность другого через то, что мы эмпирически называем его пороками или добродетелями. То, что я ненавижу, есть вся психическая-целостность, поскольку она отсылает меня к трансцендентности другого; я не унижусь ненавидеть какую-то отдельную объективную мелочь. Именно в этом различаются ненависть и отвращение. И ненависть не появляется неизбежно по поводу зла, которое я претерпел. Она, напротив, может родиться там, где было бы по праву ожидать признательности, то есть по случаю благодеяния; случай, который вызывает ненависть, есть просто действие другого, которым я был поставлен в состояние *испытать* его свободу. Это действие само по себе унижающее; оно унижающее в качестве конкретного раскрытия моей инструментальной объективности перед свободой другого. Это раскрытие тотчас затемняется, погружаясь в прошлое, и становится непроницаемым. Но именно оно вызывает у меня чувство, что есть "нечто", что нужно разрушить, чтобы освободить себя. Как раз поэтому признательность находится так близко от ненависти; быть признающимся в благодеянии — значит полагать, что другой был полностью свободен, действуя так, как он делал. Никакое принуждение, будь это даже принуждение долга, не было для него здесь определяющим. Он полностью ответствен за свое действие и ценности, которые обеспечивали его реализацию. Я был только предлогом, материей, с помощью которой осуществлялось его действие. Исходя из этой признательности, для-себя может проектировать любовь или ненависть по своему выбору; оно не может больше игнорировать другого.

Вторым следствием из этих замечаний следует признать то, что ненависть есть ненависть ко всем другим в одном. Чего я хочу достигнуть символически, добиваясь смерти определенного другого, есть общий принцип существования другого. Другой, которого я ненавижу, представляет фактически *многих* других. В моем проекте ликвидации заключен проект ликвидации другого вообще, то есть обретение моей несубстанциальной свободы для-себя. В ненависти дается понимание того, что мое измерение отчужденного-бытия является *реальным* порабощением, которое приходит ко мне через других. Проектируется лик-

---

[1] от monitio — напоминание, предостережение (*лат.*). — *Ред.*

видация именно этого порабощения. Поэтому ненависть — чувство *мрачное*, то есть чувство, которое предполагает ликвидацию другого и которое, как проект, сознательно направляется против осуждения других. Ненависть, которую другой имеет к другому, я не одобряю, она меня беспокоит, и я стремлюсь ее ликвидировать, поскольку, хотя я явно не имеюсь в виду, я знаю, что она касается меня и реализуется против меня. И в самом деле, она стремится меня уничтожить не потому, что хотела бы меня ликвидировать, но потому, что она принципиально требует моего осуждения, чтобы можно было пройти мимо. Ненависть требует быть ненавидимым. В той степени, в какой ненавидят, ненависть равнозначна беспокоящему признанию свободы ненавидимого.

Но ненависть, в свою очередь, является поражением. Ее начальный проект в действительности является проектом ликвидации других сознаний. Но даже если бы она этого достигла, то есть смогла упразднить сейчас другого, она смогла бы сделать только то, что другого не было бы. Еще точнее, упразднение другого, чтобы быть переживаемым как триумф ненависти, предполагает явное признание, что другой *существовал*. С этого времени бытие-для-другого, уходя в прошлое, становится неустранимо моим измерением. Оно есть то, что я имею в бытии как бывшее. Я не могу, следовательно, освободить себя от него. Скажут, что я его, по крайней мере, избегаю в настоящем и стану избегать в будущем, но это не так. Кто однажды был для другого, заражается им в своем бытии на оставшиеся дни, даже если бы другой был полностью устранен; он не прекратит постигать свое измерение бытия-для-другого как постоянную возможность своего бытия. Он не может вновь возвратить то, что отчуждал; он потерял даже всякую надежду действовать на это отчуждение и обратить его в свою пользу, поскольку ушедший другой унес ключ этого отчуждения в могилу. То, чем я был для другого, является застывшим в смерти другого, и я им буду бесповоротно в прошлом; я им буду также в настоящем в той же форме, если я упорствую в своей установке, в проектах, образе жизни, которые были осуждены другим. Смерть другого неумолимо конституирует меня как объект, точно так же, как моя собственная смерть. Таким образом, триумф ненависти при самом своем появлении преобразуется в поражение. Ненависть не позволяет выйти из круга. Она просто предоставляет крайнюю попытку, попытку отчаяния. После ее поражения для-себя остается только войти в круг и бесконечно колебаться от одной из двух основных установок к другой[1].

3. Бытие с (Mitsein) и мы

Несомненно, нам захотят сделать замечание, что наше описание неполно, потому что оно не оставляет места некоторым конкретным опытам, где мы открываем себя не в конфликте с другим, а в общности с ним. Действительно, мы часто говорим *"мы"*. Само существование

---

[1]Эти соображения не исключают моральной возможности освобождения и спасения. Но она должна быть достигнута в конце радикального обращения, о котором мы не можем здесь говорить.

и использование этой грамматической формы необходимо отсылает нас к реальному опыту Mitsein. "Мы" можем быть субъектом, и в этой форме оно уподобляемо множественному числу от "я". И конечно, параллелизм грамматики и мышления в большинстве случаев более чем сомнителен; может быть, даже следовало бы полностью пересмотреть вопрос и исследовать отношение языка к мышлению в совершенно новой форме. Тем не менее верно, что субъект "мы" не является мыслимым, если он не относится, по крайней мере, к мышлению множества субъектов, которые постигались бы одновременно и один другим в качестве субъективностей, то есть как трансцендирующие-трансцендентности, а не как трансцендируемые-трансцендентности. Если слово "мы" не должно быть простым flatus vocis[1], оно обозначает понятие, содержащее бесконечное разнообразие возможных опытов. И эти опыты, кажется, априори находятся в противоречии с опытом моего бытия-объекта для другого или с опытом бытия-объекта другого для меня. В субъекте "мы" никто не является объектом. *Мы* включает множество субъективностей, которые признают друг друга как субъективности. Во всяком случае, это признание не делается объектом явного тезиса; то, что явно полагается, есть общее действие или объект общего восприятия. "Мы" сопротивляемся, "мы" идем на штурм, "мы" приговариваем виновного, "мы" смотрим на такое-то или такое-то зрелище. Таким образом, признание субъективностей аналогично признанию нететического сознания им самим; точнее, оно должно быть произведено *побочно*, нететически нететическим сознанием, объектом которого является такой-то или такой-то вид мира. Лучший пример "мы" может нам дать зритель театрального представления, сознание которого исчерпывается постижением воображаемого зрелища, предвидением событий, предвосхищающими схемами, полаганием воображаемых существ как героя, изменника, пленного и т.д. и которое, однако, в своем появлении, делающем его сознанием зрелища, нететически конституируется как сознание бытия *созрителя* (co-spectateur) зрелища. В самом деле, каждому ведомы невыразимое стеснение, которое нас охватывает в полупустом зале, или, напротив, энтузиазм, который вспыхивает и усиливается в полном, восторженном зале. Конечно, кроме того, опыт мы-субъекта может обнаружиться при любом обстоятельстве. Я нахожусь на террасе кафе; я наблюдаю других посетителей и знаю, что наблюдают за мной. *Мы* пребываем здесь в ситуации самого банального конфликта с другим (бытие-объекта другого для меня, мое бытие-объекта для другого). Но вот вдруг происходит какой-либо уличный инцидент, например легкое столкновение такси с трехколесным грузовым мотороллером. В тот самый момент, когда я становлюсь зрителем инцидента, я испытываю себя нететически включенным в *мы*. Предшествующие соперничества, легкие конфликты исчезли, и сознания, представляющие материю "мы", являются как раз сознаниями всех посетителей; *мы* смотрим на событие, *мы* принимаем участие. Именно это единодушие хотел описать Ромен* в "Жизни в согласии" или в "Белом вине Ла Вийеты". И вот мы возвратились к Mitsein Хайдеггера. Стоило ли труда критиковать его выше?[2]

---

[1] колебание голоса (*лат.*). — *Ред.*

[2] Третья часть, глава I.

Мы заметим только, что не думали ставить под сомнение *опыт* "мы". Мы ограничились показом того, что этот опыт не может быть основанием нашего сознания другого. В самом деле, очевидно, что он не может конституировать онтологическую структуру человеческой реальности; мы доказали, что существование для-себя среди других первоначально оказалось метафизическим и случайным фактом. Кроме того, ясно, что *мы* не является ни интерсубъективным сознанием, ни новым бытием, которое возвышает и включает свои части в качестве синтетического целого наподобие коллективного сознания социологов. *"Мы"* испытывается единичным сознанием; необязательно, чтобы *все* посетители на террасе сознавали бы бытие *"мы"*, чтобы я чувствовал себя включенным в *"мы"* с ними. Известна банальная схема диалога: *"Мы* очень недовольны". — "Но нет, мой дорогой, говори за себя". Это предполагает, что существуют ошибочные сознания нас, которые тем не менее являются совершенно нормальными сознаниями. Если это так, то необходимо, чтобы сознание стало сознанием бытия, включенного в "мы", чтобы другие сознания, которые входят в общность с ним, были бы даны ему вначале некоторым другим способом, то есть посредством трансцендирующей-трансценденции или трансцендируемой-трансцендентности. Мы есть определенный особый опыт, который создается в кажущихся правдоподобными случаях на основе бытия-для-другого вообще. *Бытие-для-*другого предшествует и основывает *бытие-с-* другим.

Кроме того, философ, который хочет исследовать Мы, должен принять меры предосторожности и знать, о чем оно говорит. Не существует в действительности только Мы-субъекта; грамматика нам дает знать, что есть также Мы-дополнение, то есть Мы-объект. Итак, после всего того, что было сказано до сих пор, легко понять, что Мы из "Мы их рассматриваем" не может находиться в той же самой онтологической плоскости, как и Мы из "они нас рассматривают" [1]. Здесь не может идти речь о субъективностях qua[2] субъективностях. В выражении "Они *меня* рассматривают" я хочу показать, что я испытываю себя как объект для другого, как отчужденное Я, как трансцендируемая-трансцендентность. Если фраза "они нас рассматривают" должна показывать реальный опыт, то необходимо, чтобы в этом опыте я чувствовал, что включен с другими в общность трансцендируемых-трансцендентностей отчужденных "Я". *"Мы"* здесь отсылает к опыту *существ-объектов совместно*. Таким образом, существуют две радикально отличные формы опыта *"Мы"* и точно соответствующие им две формы в бытии-рассматривающем и в бытии-рассматриваемом, которые образуют основные отношения Для-себя с Другим. Именно эти две формы "Мы" нужно сейчас исследовать.

А) Мы-объект

Мы начнем с изучения второго из этих опытов; здесь легче понять значение, и оно нам послужит, может быть, подступом к исследованию Другого. Вначале нужно отметить, что Мы-объект нас вовлекает в мир;

---

[1] Во французском языке «мы» и «нас» выражается одинаково — nous. — *Ред.*
[2] как (*лат.*). — *Ред.*

мы испытываем его через стыд как общее отчуждение. Как раз это отмечает знаменательный эпизод, когда каторжники негодуют от гнева и стыда, потому что красивая нарядная женщина только что посетила их судно, видела их отрепья, их каторжный труд и нищету. Речь здесь идет, конечно, об общем стыде и общем отчуждении. Как, однако, можно испытывать себя в общности с другими в качестве объектов? Чтобы это знать, нужно возвратиться к фундаментальным свойствам нашего бытия-для-Другого.

До сих пор мы рассматривали простой случай, когда я нахожусь один перед одним Другим. Здесь или я его рассматриваю, или он смотрит на меня, или я стремлюсь трансцендировать его трансцендентность, или я испытываю свою трансцендентность как трансцендируемую и ощущаю свои возможности мертвыми. Мы образуем *пару* и находимся в *ситуации* отношения одного к Другому. Но эта ситуация объективно существует только для одного или для Другого. В самом деле, нет *обратной стороны* нашего взаимного отношения. Просто мы не учитывали в нашем описании, что мое отношение с Другим появляется на бесконечной основе *моего* и *его* отношений со *всеми Другими*, то есть с квазицелостностью сознаний. В силу этого мое отношение с *этим* Другим, которое я сейчас испытывал как основание своего бытия-для-другого, или отношения Другого ко мне могут в каждый момент и в соответствии с возникающими мотивами быть испытываемыми как *объекты для Других*. Это явно обнаружится именно в случае появления *третьего*. Предположим, например, что Другой смотрит на меня. В такой момент я чувствую себя полностью *отчужденным* и принимаю это на себя. Внезапно появляется Третий. Если он на меня смотрит, я ощущаю их совместно как "Они" (они-субъекты) через мое отчуждение. Эти "они" стремится, как мы знаем, к безликому *кто-то*. Оно фактически ничего не изменяет в том, что я являюсь рассматриваемым; оно не усиливает, или усиливает чуть-чуть, мое первоначальное отчуждение. Но если Третий смотрит на Другого, который смотрит на меня, проблема оказывается более сложной. Я могу в действительности постигнуть Третьего *не непосредственно*, но в Другом, который становится Другим-рассматриваемым (посредством Третьего). Таким образом, третья трансцендентность трансцендирует трансцендентность, которая трансцендирует меня, и этим способствует ее разоружению. Третий конституирует здесь себе метастабильное состояние, которое вскоре разлагается; или я присоединяюсь к Третьему, чтобы рассматривать Другого, который преобразуется тогда в *наш* объект, и здесь я осуществляю опыт Мы-субъекта, о котором скажем далее, или я смотрю на Третьего и таким образом трансцендирую эту третью трансцендентность, которая трансцендирует Другого. В этом случае Третий становится объектом в моем универсуме, его возможности оказываются мертвыми-возможностями; он не может освободить меня от Другого. Однако он смотрит на Другого, который смотрит на меня. Возникает ситуация, которую мы назовем неопределенной и незавершенной, поскольку я есть объект для Другого, который есть объект для Третьего, а последний — объект для меня. Лишь свобода, опираясь на одно или другое из указанных отношений, может придать структуру этой ситуации.

Но возможно также, что Третий смотрит на Другого, *на которого я смотрю*. В этом случае я могу рассматривать их двоих и таким образом разоружить взгляд Третьего. Третий и Другой появятся для меня как Они-объекты. Я могу также постигнуть в Другом взгляд Третьего в той степени, в какой, не видя Третьего, я постигаю в действиях Другого, что он знает себя рассматриваемым. В этом случае *я испытываю в Другом и по поводу Другого* трансцендирующую-трансцендентность Третьего. Он испытывает ее как радикальное и абсолютное отчуждение Другого. Он избегает моего мира; он больше мне не принадлежит; он объект для другой трансцендентности. Однако он не теряет своего свойства объекта, но становится двойственным; он избегает меня не своей собственной трансцендентностью, но через трансцендентность Третьего. Что бы я ни постигал в нем и о нем в настоящем, он всегда *Другой*, столько раз Другой, сколько существует Других, чтобы его воспринимать и мыслить. Чтобы я снова присвоил Другого, мне необходимо посмотреть на Третьего и сделать его объектом. Это не всегда возможно, с одной стороны, а с другой — Третий сам может быть рассматриваемым другими Третьими, то есть быть неопределенно Другим, которого я не вижу. Отсюда вытекает первоначальная непрочность Другого-объекта, движение в бесконечность Для-себя, которое стремится снова овладеть этой объектностью. Именно по этой причине, как мы видели, любящие уединяются. Я могу ощутить себя рассматриваемым Третьим, в то время как я смотрю на Другого. В этом случае я испытываю свое отчуждение неопределенно, в то же самое время, когда я устанавливаю отчуждение Другого. Мои возможности использовать Другого как инструмент испытываются мной как мертвые-возможности, и моя трансцендентность, собирающаяся трансцендировать Другого к своим собственным целям, превращается в трансцендируемую-трансцендентность. Я возвращаю захваченное. Другой от этого не становится субъектом, но я не чувствую больше себя влияющим на его объектность. Он становится *нейтральным*, чем-то, что находится просто-напросто здесь и с чем я ничего не делаю. Это будет, например, тот случай, когда меня застанут врасплох за намерением покорить и унизить слабого. Появление Третьего меня "открывает"; слабый не является больше ни "покоряемым", ни "унижаемым"; он есть только чистое существование, не будучи более никем, даже "слабым", и если же он им вновь становится, то это будет при помощи Третьего; *я узнаю от Третьего*, что это *был* слабый ("У тебя нет стыда, ты напал на слабого" и т.п.); качество слабости ему будет придано в моих глазах Третьим; оно не будет больше частью *моего* мира, но универсума, где я являюсь вместе со слабым для Третьего.

Это, наконец, приводит к случаю, который нас занимает: я вовлечен в конфликт с Другим. Внезапно появляется Третий и охватывает нас, одного и Другого, своим взглядом. Я испытываю соответственно свое отчуждение и свою объектность. Я оказываюсь внешним для Другого, как объект в середине мира, не являющегося "моим". Но Другой, которого я рассматривал или который меня рассматривал, подвергается тому же самому преобразованию, и я открываю это преобразование Другого одновременно с тем, которое я испытываю. Другой есть объект

в середине мира Третьего. Эта объектность не является, впрочем, простым преобразованием его бытия, которое было бы *параллельным* преобразованию, которое испытал я, но обе объектности приходят ко мне и к Другому в глобальном преобразовании *ситуации*, в которой нахожусь я и Другой. Перед взглядом Третьего существовала ситуация, которая ограничивалась возможностями Другого и в которой я был в качестве инструмента, и обратная ситуация, ограниченная моими собственными возможностями и включающая Другого. Каждая из этих ситуаций была смертью Другого, и мы могли бы постигнуть одну, только объективируя другую. С появлением Третьего я испытываю сразу же, что мои возможности отчуждены, и тут же я открываю, что возможности Другого оказываются мертвыми. Ситуация, однако, не исчезает, но она уходит из моего мира и из мира Другого; она конституируется посреди мира Третьего в объективную форму; в этом мире Третьего она рассматривается, обсуждается, трансцендируется, используется, но сразу же происходит уравнивание двух противоположных ситуаций; нет больше приоритетной структуры, которая исходила бы от меня к Другому или, наоборот, от Другого ко мне, поскольку наши возможности одинаково являются *для Третьего* мертвыми-возможностями. Это означает, что я внезапно испытываю существование в мире Третьего объективной ситуации-формы, где Другой и я фигурируем в качестве *эквивалентных* и *солидарных* структур. Конфликт не возникает в этой объективной ситуации из свободного появления наших трансцендентностей, но он утверждается и трансцендируется Третьим как фактически данное, которое нас определяет и удерживает одного с другим. Возможность Другого поразить меня и моя возможность защитить себя не исключают друг друга, а дополняют, предполагают одна другую для Третьего в качестве мертвых-возможностей, и как раз это я испытываю нететически и не располагая *знанием* об этом. Таким образом, то, что я испытываю, и есть внешнее-бытие, где я организуюсь с Другим в объективное и неразделимое целое, где я не *отличаюсь больше* первоначально от Другого, но помогаю, совместно с Другим, его конституировать. И в той степени, в какой я в принципе беру на себя свое внешнее-бытие для Третьего, я должен брать на себя также внешнее-бытие Другого; то, что я беру на себя, и есть общность эквивалентности, посредством которой я существую, будучи включенным в форму, которую я помогаю, как и Другой, конституировать. Одним словом, я принимаю на себя *внешне* включение в Другого и принимаю на себя Другого, включенного *внешне* в меня. И как раз это фундаментальное принятие на себя указанного включения я ношу перед собой, не постигая его; именно это свободное признание моей ответственности, поскольку оно включает ответственность Другого, является испытанием *Мы*-объекта. Таким образом, Мы-объект никогда *неизвестен* в том смысле, в каком, например, рефлексия нам дает знание о нашем Я; он никогда не *чувствуется* в том смысле, в каком чувство открывает нам конкретный объект как антипатичный, ненавидимый, тревожащий и т.д. Он не является также просто *испытываемым*, так как то, что испытывается, есть чистая ситуация солидарности с другим. Мы-объект открывается только через взятие на себя того, что осуществлено мною из этой ситуации, то есть через

необходимость, когда я должен в глубине взятой на себя свободы взять на себя *также* Другого, в силу внутреннего взаимосоответствия ситуаций. Таким образом, я могу сказать: "Я бьюсь с Другим" в отсутствии Третьего. Но как только он появляется, возможности Другого и мои нивелируются в мертвые-возможности; отношение становится взаимным, и я вынужден испытывать то, что "мы бились". В самом деле, формула "я его бью, и он меня бьет" была бы определенно недостаточной; в действительности я его бью, потому что он меня бьет, и наоборот; проект борьбы развился в его уме, как и в моем; для Третьего он объединяется в *единый* проект, общий этому *Они-объекту*, который он охватывает посредством своего взгляда и сам конституирует объединяющий синтез этого "Они". Именно как воспринимаемый Третьим в качестве интегрирующейся части "Они" я должен взять его на себя. И это "Они", принятое субъективностью как ее смысл-для-другого, становится "Мы". Рефлексивное сознание не может постигнуть этого Мы. Появление его, напротив, совпадает с исчезновением Мы; Для-себя освобождается и полагает свою самость перед *Другими*. Действительно, нужно понять, что первоначально принадлежность к Мы-объекту сознается как отчуждение Для-себя еще более радикальное, поскольку последнее не только вынуждено принять на себя то, что оно есть для Другого, но также и целостность, которой оно не является, хотя делается ее составной частью. В этом смысле Мы есть внезапное испытывание человеческого существования как включенного среди Других, поскольку оно есть *факт*, констатируемый объективно. Мы-объект, хотя и испытывается в случае конкретной солидарности и сосредоточивается в этой солидарности (мне было бы весьма стыдно как раз потому, что *мы* были застигнуты врасплох в ходе *нашей* борьбы), имеет значение, которое выходит за рамки частного обстоятельства, где оно испытывается, и намерено включить мою принадлежность как объекта в человеческую целостность (минус чистое сознание Третьего), постигаемую равным образом как объект. Мы-объект соответствует, следовательно, опыту унижения и бессилия: тот, кто испытывает себя как конституирующий *Мы* с другими людьми, чувствует себя приклеенным между бесконечностью чуждых существований; он отчуждается радикально и беспомощно.

Некоторые ситуации кажутся более подходящими, чем другие, чтобы вызвать опыт "мы". В особенности работа сообща; когда много лиц испытывают себя как воспринимаемые Третьим, в то время как они совместно работают с одним и тем же объектом, сам смысл производимого объекта отсылает к работающей коллективности как к "мы". Действие, которое я произвожу и которое требуется, чтобы реализовать монтажную работу, имеет смысл, только если оно предшествует такому-то действию моего соседа и следует за таким-то действием другого работника. Из этого следует более легкодоступная форма "мы", потому что именно требование самого объекта и его потенциальностей в качестве коэффициента враждебности отсылают к мы-объекту работающих. Мы себя испытываем, таким образом, как воспринимаемые в качестве "мы" *через* "созидаемый" материальный объект. Материальность дает окончательное подтверждение нашей солидарной общности, и *мы* появляется как инструментальное и техническое расположение средств, каж-

дое из которых имеет свое место, назначенное целью. Но если некоторые ситуации оказываются, таким образом, более предпочтительными эмпирически для появления мы, нельзя упускать из виду, что *всякая* человеческая ситуация, будучи вовлечением в среду других, испытывается как мы, лишь только появляется третий. Если я шагаю по улице позади этого человека, видя его только со спины, я имею с ним минимум технических и практических отношений, которые можно понять. Однако достаточно того, чтобы третий смотрел на *меня*, смотрел на мостовую, смотрел на *него*, чтобы я оказался связанным с ним солидарностью мы; мы шагаем один за другим по улице Бломе июльским утром. Существует всегда точка зрения, исходя из которой различные для-себя могут быть объединены взглядом в мы. Соответственно, так как взгляд есть лишь конкретное проявление первоначального факта моего существования для другого, я испытываю себя существующим для другого вне всякого единичного появления взгляда; необязательно, чтобы конкретный взгляд нас фиксировал и пронизывал, с тем чтобы мы могли испытать себя интегрированными внешне в мы. Достаточно того, что существует распадающаяся целостность "человечество", чтобы любое множество индивидов испытывали себя как *мы* по отношению ко всем или оставшейся части людей, чтобы эти люди были представлены "собственной персоной" или чтобы они были реальными, но *отсутствующими*. Таким образом, я всегда могу постигнуть себя в присутствии или в отсутствии третьего в качестве чистой самости или интегрированным в мы. Это приводит нас к некоторым особенностям "мы", в частности к той, что называют "классовым сознанием". Классовое сознание является, очевидно, принятием особого мы в случае коллективной ситуации, более четко структурированной, чем обычно. Для нас неважно, как определять здесь эту ситуацию; то, что нас будет интересовать, — это природа принятия *мы*. Если общество по своей экономической или политической структуре разделяется на классы угнетенные и классы угнетающие, ситуация классов угнетающих дает классам угнетенным образ постоянного третьего, который их рассматривает и трансцендирует своей свободой. И вовсе не суровость труда, низкий уровень жизни или переживаемые тяготы будут формировать угнетенную коллективность в класс; в самом деле, общность труда могла бы, как мы это увидим в следующем параграфе, конституировать трудовую коллективность в Мы-субъект, поскольку последняя, каким бы, впрочем, ни был коэффициент враждебности *вещей*, испытывает себя как трансцендирующую внутримирские объекты к своим собственным целям; уровень жизни является понятием полностью относительным и будет по-разному оцениваться в соответствии с обстоятельствами (он может быть *переносимым*, *принимаемым* или *требуемым* с позиции общего идеала); переживаемые страдания, если их рассматривать сами по себе, имеют следствием, скорее, изолирование страдающих личностей, чем их объединение; они являются обычно источниками конфликта. Наконец, простое сравнение, которое могут провести члены угнетаемого коллектива между суровостью их положения и привилегиями, которыми пользуются угнетающие классы, не может ни в коем случае быть достаточным, чтобы образовать классовое сознание. Оно вызовет самое большее

зависть индивидов или отдельных отчаивающихся; оно не имеет возможности объединять и заставить каждого вступать в объединение. Но совокупность этих свойств, поскольку она создает *положение* угнетенного класса, не является просто переживаемой или принимаемой. Однако было бы столь же ошибочным говорить, что с самого начала оно постигается угнетенным классом в качестве *навязанного* угнетающим классом; напротив, необходимо длительное время, чтобы создать и распространить *теорию* угнетения. И эта теория будет иметь только *объяснительную* ценность. Первоначальным фактом является то, что член угнетенного коллектива в качестве простого лица вовлечен в основные конфликты с другими членами этого коллектива (любовь, ненависть, соперничество, интересы и т. д.), постигает свое положение и положение других членов этого коллектива как рассматриваемое и мыслимое сознаниями, которые от него ускользают. "Господин", "сеньор феодал", "буржуа" или "капиталист" выступают не только как богатые, которые правят, но еще, и прежде всего, как *третьи*, то есть те, которые находятся вне угнетенной общности и *для которых* эта общность существует. Следовательно, именно *для них* и *в их свободе* будет существовать реальность угнетенного класса. Они ее порождают своим взглядом. В них и ими раскрывается тождество моего положения и положения других угнетенных; именно для них я существую в ситуации, созданной вместе с другими, и мои возможности как мертвые-возможности строго эквивалентны возможностям других; как раз для них я являюсь *некоторым* рабочим и именно посредством их открытия как другого-взгляда и в нем я испытываю себя среди других. Это означает, что я открываю *мы*, где я интегрируюсь или являюсь *внешне* "классом" во взгляде третьего; именно это коллективное отчуждение я беру на себя, говоря *мы*. С этой точки зрения привилегии третьего и наши тяготы, наши неприятности имеют вначале только ценность *значения*; они означают независимость третьего по отношению к нам; они нам представляют более четко наше отчуждение, поскольку они тем не менее *терпятся*, поскольку, в частности, наш труд, наша усталость тем не менее *претерпеваются*, то есть через это страдание я испытываю свое рассматриваемое-бытие-в-качестве-вещи-включенной-в-целостность-вещей. Как раз исходя из моего страдания, моей нищеты, то есть исходя из враждебности мира, из фактичности моего положения, я коллективно, вместе с другими постигаюсь третьим. Без третьего, какой бы ни была враждебность мира, я постигал бы себя в качестве триумфальной трансцендентности; с появлением третьего *я* испытываю *нас* как постигаемых исходя из вещей и как вещи, покоренные миром. Таким образом, угнетенный класс находит свое классовое единство в осознании того, что господствующий класс овладевает им, а появление у угнетенного классового сознания соответствует взятию на себя стыда мы-объекта. Мы увидим в следующем параграфе, чем может быть "классовое сознание" для члена угнетающего класса. Здесь для нас, во всяком случае, важно, о чем в достаточной степени свидетельствует и пример, который мы только что выбрали, что испытывание мы-объекта предполагает испытывание бытия-для-другого, более сложной модальностью которого указанное сознание и является. Оно входит, следовательно, как особый случай

в рамки наших предшествующих описаний. Оно включает, впрочем, в себя силу распада, поскольку испытывает себя через стыд и поскольку мы исчезает, как только для-себя требует свою самость перед третьим и смотрит, в свою очередь, на него. Это индивидуальное требование самости является, впрочем, только одним из возможных способов ликвидации мы-объекта. Принятие на себя мы в некоторых случаях сильно структурировано; так, например, классовое сознание предполагает проект больше не освобождаться от мы посредством индивидуального возврата самости, но освободить полностью "мы" от объектности, преобразуя ее в мы-субъект. Речь идет, в сущности, о разновидности уже описанного проекта преобразования рассматривающего в рассматриваемого; это обычный переход одной из двух фундаментальных установок для-другого в другую. Угнетенный класс может утвердиться как мы-субъект по отношению к классу угнетающему только в ущерб последнему, то есть преобразуя его со своей стороны в "они-объект". Просто *личность*, объективно включенная в класс, намерена через свой проект и в проекте преобразования увлечь весь класс. В этом смысле испытывание мы-объекта отсылает к испытыванию мы-субъекта, как и испытывание моего бытия-объекта-для-другого к опыту бытия-объекта-другого-для-меня. Подобным образом мы найдем в том, что называют "психологией толпы", коллективные пристрастия (буланжизм* и т. д.), которые являются особой формой любви; лицо, которое говорит "мы", возобновляет тогда внутри толпы первоначальный проект любви, но уже не на свой собственный счет; оно требует от третьего спасти весь коллектив в самой своей объектности, жертвуя своей свободой. Здесь, как и выше, разочарованная любовь ведет к мазохизму. Именно это видно в случае, когда коллектив стремится к рабству и требует, чтобы с ним обращались как с объектом. Речь здесь еще идет о множестве индивидуальных проектов людей в толпе; толпа формируется *в качестве толпы* через взгляд вождя или оратора; ее единство является единством-объектом, которое каждый из ее членов читает во взгляде третьего, господствующего над ней, и каждый создает тогда проект потеряться в этой объектности, отказаться полностью от своей самости, чтобы быть лишь инструментом в руках вождя. Но этот инструмент, в котором он хочет раствориться, не является больше просто-напросто личным для-другого: это объективная-целостность-толпы. Громадная материальность толпы и ее глубокая реальность (хотя только и испытываемая) оказываются завораживающими для каждого из ее членов; каждый требует быть потопленным в толпе-инструменте через взгляд вождя[1].

В этих различных случаях всегда можно видеть, как мы-объект образуется исходя из конкретной ситуации, в которой находит себя погруженной одна часть распадающейся целостности (totalité) человечества, исключая другую. Мы оказываемся *мы* только в глазах других; и именно исходя из взгляда других принимаем на себя как мы. Но это предполагает, что может существовать абстрактный и нереализуемый проект для-себя к абсолютной тотализации самого себя и *всех* других.

---

[1] Ср. многочисленные случаи отказа от самости. Для-себя *отказывается появляться в тревоге вне Мы*.

Это усилие к воплощению человеческой целостности не может иметь места без полагания существования третьего, которое в принципе отлично от человечества и в глазах которого оно является целиком объектом. Этот нереализуемый третий является просто объектом предельного понятия "инаковости". Он как раз и есть третий по отношению ко всем возможным группировкам, который ни в коем случае не может вступить в общность с любой группой людей, третий, по отношению к которому никакой другой не может конституироваться как третий; это понятие возникает только с понятием рассматривающего бытия, которое никогда не может быть рассмотрено, то есть лишь с идеей Бога. Но Бог, характеризуясь как радикальное отсутствие, как усилие для реализации человечества в качестве *нашего*, беспрерывно обновляется и беспрерывно терпит поражение. Таким образом, "мы" гуманиста, как мы-объект, предлагается каждому индивидуальному сознанию как идеал, которого нельзя достигнуть, хотя каждый сохраняет иллюзию, что сумеет его достигнуть, прогрессивно расширяя круг общностей, к которым он принадлежит; это "мы" гуманиста остается пустым понятием, чистым указанием на возможное расширение обычного употребления формы "мы". Каждый раз, как мы используем "мы" в этом смысле (для обозначения страдающего человечества, грешного человечества, для определения объективного смысла истории, рассматривая человека как объект, который развивает свои возможности), мы ограничиваемся указанием на определенное конкретное испытывание, переживаемое *в присутствии* абсолютного Третьего, то есть Бога. Следовательно, предельное понятие человечества (как целостность мы-объекта) и предельное понятие Бога предполагают друг друга и оказываются коррелятами.

В) Мы-субъект

Именно мир объявляет нам нашу принадлежность к общности-субъекту, в особенности существование в мире созданных объектов. Эти объекты созданы людьми для них-субъектов, то есть для неиндивидуализированной и нерассчитанной трансцендентности, которая совпадает с недифференцированным взглядом, названным выше "кто-то" (l' "on"), так как трудящийся, в рабстве или нет, работает в присутствии недифференцированной и отсутствующей трансцендентности, свободные возможности которой он проектирует в пустоте в обрабатываемом объекте. В этом смысле трудящийся, каким бы он ни был, испытывает в труде свое бытие-инструмента для другого; труд, когда он прямо не предназначен для собственных целей работающего, есть модус отчуждения. Отчуждающей трансцендентностью оказывается здесь потребитель, то есть "кто-то", проекты которого трудящийся стремится предвидеть. Однако в то время, как я использую созданный объект, я встречаю в нем проект моей собственной трансцендентности; он указывает мне на действие, которое нужно совершить; я должен повернуть, толкнуть, потянуть или нажать. Речь, таким образом, идет о гипотетическом императиве; он отсылает к цели, находящейся равным образом в мире; *если* я хочу сесть, *если* я хочу открыть коробку и т. д. И эта цель сама предусматривалась

в создании объекта как цель, поставленная любой трансцендентностью. Она принадлежит в настоящем к объекту как свойственная ему потенциальность. Таким образом, истинно, что произведенный объект объявляет меня как "кого-то" мне самому, то есть отсылает мне образ моей трансцендентности как образ любой трансцендентности. И если я позволяю, таким образом, созданным орудием направлять мои возможности, то я испытываю себя в качестве любой трансцендентности. Чтобы доехать от станции метро "Трокадеро" до станции "Севре-Вавилон", надо пересесть на "Ла Мотте-Пике". Эта пересадка спроектирована, указана в проспектах и т. д.; если я делаю пересадку на станции "Ла Мотте-Пике", я являюсь "кем-то", кто делает пересадку. Конечно, я себя отличаю от каждого пользующегося метро как через индивидуальное возникновение своего бытия, так и через отдаленные цели, которые я преследую. Но эти цели находятся только на горизонте моего действия. Моими же ближайшими целями являются цели "кого-то", и я себя постигаю взаимозаменяемым с любым из моих соседей. В этом смысле мы теряем нашу реальную индивидуальность, так как проект, которым мы являемся, и есть проект, которым являются другие. В этом входе в метрополитен существует тот же самый проект, который уже давно вписан в материю и в который только что вошла живая и недифференцированная трансцендентность. В той степени, в какой я реализую себя в одиночестве как любую трансцендентность, я имею только опыт недифференцированного-бытия (если один в своей комнате я открываю консервную банку подходящим консервным ножом); но если эта недифференцированная трансцендентность проектирует свои те или иные проекты в связи с другими трансцендентностями, испытываемыми как реальные присутствия и также погруженными в любые проекты, тождественные моим проектам, тогда я реализую свой проект как один среди множества тождественных проектов, проектируемых той же самой недифференцируемой трансцендентностью, и в этом случае я имею опыт общей трансцендентности, направляемой к единой цели, и являюсь только эфемерной частицей этой трансцендентности; я вливаюсь в великий человеческий поток, который непрерывно, с тех пор как существует метро, втекает во входы станции "Ла Мотте-Пике-Греней". Но нужно отметить следующее:

1. Этот опыт имеет психологический, а не онтологический характер. Он вовсе не соответствует реальному объединению рассматриваемых для-себя. Он не проистекает также из непосредственного испытывания их трансцендентности как таковой (как в рассматриваемом-бытии), но он мотивирован, скорее, двойным объективирующим восприятием объекта, трансцендируемого сообща, и телами, которые окружают мое тело. В частности, тот факт, что я вовлекаюсь с другими в общий ритм, что я способствую его порождению, является особенно вызывающим мотивом, чтобы я себя постигал включенным в мы-субъект. В этом смысл ритмичного марша солдат, в этом тоже смысл ритмичной работы спортивных команд. Нужно заметить, что в этом случае ритм исходит свободно от меня; это проект, который я реализую моей трансцендентностью; он синтезирует будущее с настоящим и прошлым в перспективе регулярного повторения, именно я произвожу этот ритм; но в то же время он основывается вместе с общим ритмом работы или марша

конкретной общности, которая меня окружает; он имеет свой смысл только через нее; именно это я испытываю, когда, например, ритм, который я взял, получился "невпопад". Однако включение моего ритма в ритм других воспринимается "побочно"; я не использую как инструмент коллективный ритм; я также не рассматриваю его в том смысле, в каком я рассматривал бы, например, танцоров на сцене; он меня окружает и увлекает, не являясь для меня *объектом*; я не трансцендирую его к своим возможностям; но я посылаю мою трансцендентность в его трансцендентность, и моя собственная цель выполнить такую-то работу, достигнуть такого-то места является целью "кого-то", которая не отличается от цели коллектива. Таким образом, ритм, который я порождаю, порождает в связи со мной и побочно ритм коллектива; он есть *мой* ритм в той степени, в какой он является его ритмом, и наоборот. Здесь и находится как раз мотив опыта мы-субъекта: в конце концов, он есть *наш ритм*. Но это может быть, как мы видим, только если предварительно через принятие общей цели и общих инструментов я конституирую себя в качестве недифференцированной трансцендентности, отодвигая свои личные цели по ту сторону коллективных целей, преследуемых в настоящее время. Таким образом, вместо того чтобы в испытывании бытия-для-другого появление измерения конкретного и реального бытия являлось условием самого испытывания, опыт мы-субъекта есть чистое субъективное и психологическое событие в единичном сознании; оно соответствует глубокому изменению структуры этого сознания, но не появляется на основе конкретного онтологического отношения с другими и не реализует никакого Mitsein. Речь идет только о способе чувствовать себя среди других. И, несомненно, этот опыт может быть исследован как символ абсолютного и метафизического единства всех трансцендентностей; в самом деле, кажется, что он подавляет первоначальный конфликт трансцендентностей, сводя их к миру; в этом смысле идеальным мы-субъектом было бы мы человечества, которое господствовало бы на земле. Но опыт "мы" пребывает на почве индивидуальной психологии и остается простым символом желаемого единства трансцендентностей; в действительности он совсем не является побочным и реальным восприятием субъективностей как таковых единичной субъективностью; субъективности остаются недосягаемыми и радикально разделенными. Но это вещи и тела, материальные каналы моей трансцендентности, которые настраивают меня постигнуть ее как продолженную и поддерживаемую другими трансцендентностями, без того чтобы я вышел из себя и другие вышли из себя; я узнаю, что составляю часть *мы* через мир. Поэтому мой опыт мы-субъекта вовсе не предполагает подобный и коррелятивный опыт у других; и поэтому он также неустойчив, так как предполагает особые организации в мире и исчезает с исчезновением этих организаций. По правде говоря, в мире существует множество образований, которые указывают на меня как на *любого*; вначале — вся домашняя утварь, потом — орудия, собственно говоря, вплоть до зданий с их лифтами, водопроводами, газовыми установками, электричеством, и далее — средства транспорта, магазины и т. п. Каждый фасад, каждая витрина посылает мне мой образ как недифференцированной трансцендентности. Кроме того, профессиональ-

ные и технические отношения других со мной объявляют обо мне как о любом; для официанта кафе я — *один из* посетителей, для того, кто компостирует билеты, — *один* из пользующихся метро. Наконец, уличный инцидент, внезапно возникший перед террасой кафе, где я нахожусь, указывает на меня как на анонимного зрителя и как на чистый "взгляд, который *делает существующим* этот инцидент в качестве внешнего". Равным образом на анонимность зрителя указывает спектакль в театре, на котором я присутствую, или выставка картин, посещаемая мной. И, конечно, я делаю себя любым, когда я примериваю обувь или откупориваю бутылку, вхожу в лифт или смеюсь в театре. Но испытание этой недифференцированной трансцендентности является интимным и случайным событием, которое касается только меня. Некоторые отдельные обстоятельства, происходящие в мире, могут здесь прибавить впечатление бытия *мы*. Но речь может идти во всяком случае лишь о чисто субъективном впечатлении, затрагивающем только меня.

2. Опыт мы-субъекта не может быть первичным; он не может конституировать первоначальную установку по отношению к другим, поскольку он, напротив, чтобы реализоваться, предполагает двойное предварительное признание существования другого. В самом деле, первоначально созданный объект является таковым, только если он отсылает к производителям, которые его сделали, и к правилам использования, определяемым другими. Перед неодушевленной и необработанной вещью, способ использования которой я сам устанавливаю и для которой я сам определяю новое по своему характеру использование (если, например, я использую камень в качестве молотка), у меня есть нететическое сознание своей *личности*, то есть моей самости, моих собственных целей и свободы изобретательности. Правила обращения, способы использования созданных предметов, одновременно жесткие и идеальные как *запреты*, ставят меня своей существенной структурой в присутствие другого; и именно поэтому другой обращается со мной как с недифференцированной трансцендентностью, которой я могу реализоваться как таковой. Возьмем здесь, например, только эти большие панно, которые возвышаются над дверями вокзала, зала ожидания и где написаны слова "выход" или "вход" или нарисованы указывающие пальцы на плакатах, которые обозначают здание или направление. Речь здесь идет еще о гипотетических императивах. Но формулировка императива явно подразумевает другого, который говорит и обращается непосредственно ко мне. Именно *мне* предназначена запечатленная фраза; она представляет, конечно, непосредственную коммуникацию другого со мной; я имеюсь *в виду*. Но если другой имеет в виду меня, то это потому, что я есть недифференцированная трансцендентность. Как только я направляюсь к выходу, обозначенному "выход", я вовсе не использую в абсолютной свободе свои *личные* проекты; я не создаю орудие *изобретением*, я не возвышаю чистую материальность вещи к своим возможностям; но между мной и объектом проскальзывает уже человеческая трансцендентность, которая руководит моей трансцендентностью; объект уже *гуманизирован*, он означает "человеческое господство". "Выход", рассматриваемый как простая открытость, ведущая на улицу, строго эквивалентен входу; ни его коэффициент враждебности, ни видимое его

удобство не указывают на него как на выход. Я подчиняюсь не самому объекту, когда использую его как "выход"; я приспосабливаюсь к человеческому порядку; своим действием я признаю существование другого, с ним я веду диалог. Об этом прекрасно сказал Хайдеггер. Но вывод, который он забыл из этого сделать, таков: чтобы объект предстал как сделанный, необходимо, чтобы другой вначале был дан каким-то другим способом. Кто еще не имел опыта о другом, ни в коем случае не смог бы отличить сделанный предмет от чистой материальности необработанной вещи. Если бы даже он стал использовать его в соответствии со способом употребления, предусмотренным фабрикантом, он вновь бы изобрел этот способ и реализовал бы таким образом свободное присвоение естественной вещи. Выйти через выход, обозначенный как "выход", не читая надписи или не зная языка, — значит вести себя как сумасшедший у стоиков, который говорит "светло" среди бела дня не вследствие объективной констатации, но из внутренних побуждений своего сумасшествия. Если, следовательно, созданный предмет отсылает к другим людям и посредством этого — к моей недифференцированной трансцендентности, то это потому, что я уже знаю других. Стало быть, опыт мы-субъекта создается на первоначальном опыте другого и может быть только вторичным и подчиненным опытом.

Но, кроме того, как мы видели, понять себя как недифференцированную трансцендентность, то есть, в сущности, как чистый единичный пример "человеческого рода", еще не значит воспринимать себя в качестве частичной структуры мы-субъекта. В самом деле, для этого необходимо открыть себя как *любого* внутри какого-нибудь человеческого потока. Следовательно, нужно быть окруженным другими. Мы также видели, что другие совсем не испытываются в этом опыте как субъекты и не постигаются как объекты. Они *совсем* не полагаются; конечно, я исхожу из их фактического существования в мире и восприятия их действий. Но *полагающим* образом я не постигаю их фактичность или их жесты; у меня — боковое сознание, не полагающее их тела как корреляты моего тела, их действия как исчезающие в связи с моими действиями, таким образом, что я не могу определить, мои ли действия порождают их действия или их действия порождают мои. Этих замечаний достаточно для понимания того, что опыт "мы" не может дать мне первоначально знания в качестве других, тех, кто составляет часть мы. Совсем наоборот, необходимо, чтобы вначале было некоторое знание того, чем является другой, чтобы опыт моих отношений с другим мог бы быть реализован в форме "Mitsein". В одном себе Mitsein было бы *невозможно* без предварительного признания того, чем является другой; я "нахожусь с...", предположим; но с "кем"? Кроме того, даже если бы этот опыт был онтологически первым, то не было бы видно, как смогли бы перейти в радикальном преобразовании этого опыта полностью недифференцированной трансцендентности к опыту отдельных личностей. Если другой не был бы данным в то же самое время, то опыт "мы", разбиваясь, порождал бы только восприятие чистых объектов-инструментов в мире, окруженном моей трансцендентностью.

Эти замечания не претендуют на то, чтобы исчерпать вопрос о *мы*. Они лишь показывают, что опыт мы-субъекта не имеет никакой ценнос-

ти метафизического открытия; он тесно зависит от различных форм для-другого и оказывается только эмпирическим обогащением некоторых из них. Именно этому, очевидно, нужно приписать крайнюю непрочность такого опыта. Он приходит и исчезает своенравно, оставляя нас перед другими-объектами или перед "кем-то", кто нас рассматривает. Он появляется как предварительное успокоение, которое конституируется внутри самого конфликта, но не как определенное решение этого конфликта. Напрасно желали бы гуманного "мы", в котором интерсубъективная целостность имела бы сознание самой себя как объединенной субъективности. Подобный идеал может быть только мечтой, созданной посредством перехода к пределу и к абсолюту, исходя из фрагментарных и строго психологических опытов. Сам этот идеал, впрочем, предполагает признание конфликта трансцендентностей как первоначального состояния бытия-для-другого. Именно это объясняет явный парадокс: единство угнетенного класса возникает из того, что он испытывает себя как мы-объект перед недифференцированным *кем-то*, которым является третий или класс угнетающий; могут подумать аналогичным образом, что угнетающий класс постигает себя как мы-субъект перед классом угнетенным. Однако слабость угнетающего класса, хотя и располагающего определенным и строгим аппаратом принуждения, заключается в том, что он в себе самом глубоко анархичен. "Буржуа" не определяет себя только как определенного homo oeconomicus, располагающего властью и определенной привилегией внутри общества некоторого типа; он описывает себя изнутри в качестве сознания, которое не признает свою принадлежность к классу. Его ситуация в действительности не позволяет ему постигнуть себя включенным в мы-объект в общности с другими членами буржуазного класса. Но, с другой стороны, сама природа мы-субъекта предполагает, что он делает только мимолетные опыты без метафизической значимости. "Буржуа" отрицает обычно, что существуют классы; он приписывает существование пролетариата действию агитаторов, досадным инцидентам, несправедливостям, которые могут быть исправлены отдельными мерами; он утверждает существование солидарности интересов между капиталом и трудом, противопоставляет классовой солидарности более широкую, национальную солидарность, где рабочий и предприниматель интегрируются в Mitsein, которое ликвидирует конфликт. Речь не идет здесь, как это слишком часто говорят, об уловках или о глупом отказе видеть ситуацию в ее истинном свете; но член угнетающего класса видит перед собой как объективную совокупность "их-субъектов" целостность угнетенного класса, не замечая соответственно свою общность бытия с другими членами угнетающего класса; оба опыта ни в коем случае не являются дополнительными; в самом деле, достаточно быть одному перед угнетенным коллективом, чтобы его постигнуть как объект-инструмент, а себя — в качестве внутреннего-отрицания этого коллектива, то есть просто как беспристрастного третьего. Только когда угнетенный класс посредством восстания или быстрого увеличения своих возможностей располагается перед членами угнетающего класса как "взгляд-кого-то", тогда угнетатели испытывают себя как *мы*. Но это будет в страхе и стыде, и в качестве мы-объекта.

Таким образом, нет никакой симметрии между испытыванием мы-объекта и испытыванием мы-субъекта. Первое является открытием реального измерения существования и соответствует простому обогащению первоначального опыта для-другого. Второе оказывается психологическим опытом, реализуемым историческим человеком, погруженным в мир труда и в общество определенного экономического типа. Этот опыт ничего особенного не открывает и является просто субъективным "Erlebnis".

Представляется, однако, что опыт "мы", хотя и реальный, не может, в сущности, изменить результаты наших предшествующих исследований. Идет ли речь о мы-объекте? Он непосредственно зависим от *третьего*, то есть от моего бытия-для-другого, и как раз на основании моего внешнего-бытия-для-другого он конституируется. Идет ли речь о мы-субъекте? Последний является психологическим опытом, который так или иначе предполагает, что существование другого как такового нам было открыто. Следовательно, для человеческой реальности бесполезно стремиться выйти из этой дилеммы: трансцендировать другого или позволить трансцендировать себя им. Сущность отношений между сознаниями — не Mitsein, а конфликт.

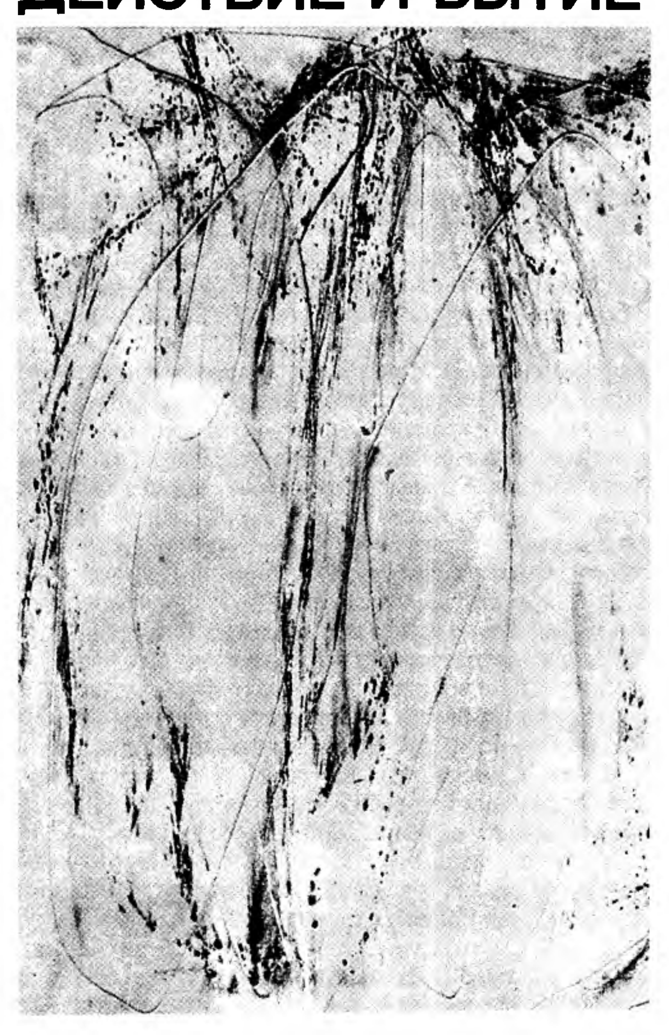
В конце этого длинного описания отношений для-себя с другим мы приобрели, однако, убежденность: для-себя не есть только бытие, появляющееся в качестве ничтожения в-себе того, чем оно является, и внутренним отрицанием в-себе того, чем оно не является. Это ничтожащее бегство полностью снова охватывается посредством в-себе и застывает в-себе, как только появляется другой. Только для-себя является трансцендирующим в мире; оно есть ничто, посредством которого *существуют* вещи. Другой, появляясь, придает для-себя бытие-в-себе-в-середине-мира в качестве вещи среди вещей. Это окаменение в-себе под взглядом другого оказывается глубоким смыслом мифа о Медузе. Таким образом, мы продвинулись вперед в нашем исследовании; мы хотели бы определить первоначальное отношение для-себя к в-себе. Мы узнали вначале, что для-себя является ничтожением и радикальным отрицанием в-себе; сейчас мы удостоверились в том, что из-за одного факта состязания с другими без всякого противоречия оно оказывается также полностью в-себе среди других в-себе. Но этот второй аспект для-себя представляет его *внешнее*; для-себя по природе есть бытие, которое не может совпадать со своим бытием-в-себе.

Эти замечания смогли бы служить основой создания общей теории бытия — той цели, которую мы преследуем. Тем не менее еще слишком рано приступать к ней; в самом деле, недостаточно описать для-себя как просто проектирующего свои возможности по ту сторону бытия-в-себе. Проект этих возможностей не определяет статично конфигурацию мира: он изменяет мир в каждый момент. Если мы читаем, например, Хайдеггера с этой точки зрения, то поражены недостаточностью его герменевтических описаний. Принимая его терминологию, мы скажем, что он описал Dasein как существующее, которое возвышало существующие к их *бытию*. И бытие здесь означает смысл или способ бытия существующего. Конечно, верно, что для-себя есть бытие, посредством которого существующие вещи раскрывают свой способ бытия. Но Хайдеггер

обошел молчанием тот факт, что для-себя не только бытие, которое конституирует онтологию существующих вещей, но что оно еще является бытием, посредством которого онтические преобразования внезапно происходят с существующим как существующим. Эта постоянная возможность *действовать*, то есть преобразовывать в-себе в его онтической материальности, в его "плоти", должна, очевидно, рассматриваться в качестве существенной характеристики для-себя; как таковая она должна найти свое основание в первоначальном отношении для-себя к в-себе, что мы еще не осветили. Что значит *действовать*? Почему для-себя действует? Как *может* оно действовать? Таковы вопросы, на которые нам нужно теперь ответить. У нас есть все элементы ответа: ничтожение, фактичность и тело, бытие-для-другого, собственная природа в-себе. Их снова следует вопрошать.

Часть четвертая

ОБЛАДАНИЕ, ДЕЙСТВИЕ И БЫТИЕ



Обладание, действие и бытие — главные категории человеческой реальности. Они включают в себя все способы деятельности человека. *Знание*, например, есть модальность *обладания*. Указанные категории соотносятся между собой, и многие авторы подчеркивают эти соотношения. Как раз отношение подобного рода выявляет Дени де Ружмон*, когда он пишет в своей статье о Дон Жуане: "Он был не способен обладать". Подобная связь существует, когда показывают морального субъекта, действующего, чтобы сделаться, и, сделавшись, быть.

Между тем антисубстанциальная тенденция в современной философии победила; большинство мыслителей попыталось перенести в сферу поведения людей идеи тех своих предшественников, которые заменили в физике субстанцию простым движением. Целью морали издавна было дать человеку средство *быть*. Это характеризовало как мораль стоиков, так и "Этику" Спинозы. Но если бытие человека должно раствориться в последовательности его действий, целью морали больше не будет вознесение человека до высшего онтологического уровня. В этом смысле кантовская мораль является первой крупной этической системой, которая заменяет действие бытием как высшей ценностью деятельности. Герои "Надежды" Мальро находятся большей частью на почве *действия*, и автор показывает нам конфликт старых испанских демократов, пытающихся еще быть с коммунистами, мораль которых превращается в серию точных обязательств и предписаний, причем каждое из этих обязательств имеет целью отдельное *действие*. Кто прав? Что является высшей ценностью человеческой деятельности: *действие* или *бытие*? И как бы мы ни решили вопрос о том, что остается на долю *обладания*? Онтология должна прояснить эту проблему; впрочем, это одна из ее существенных задач, если для-себя есть бытие, которое определяется *действием*. Мы не можем закончить этот труд, не наметив в общих чертах анализ деятельности вообще и существенные отношения *действия, бытия* и *обладания*.

Глава I

БЫТИЕ И ДЕЙСТВИЕ: СВОБОДА

1. Свобода как первое условие действия

Весьма странно, что могли бесконечно рассуждать о детерминизме и свободе воли, цитировать примеры в пользу той или другой концепции, не пытаясь предварительно определить, выявить структуры, содержащиеся в самой идее *действия*. Понятие действия содержит многочисленные подчиненные понятия, которые мы должны организовать в определенную иерархию; действовать — это значит изменять *облик* мира, иметь в распоряжении средства для достижения цели, создавать организационный и инструментальный комплекс, с тем чтобы посредством ряда соединений и связей изменение, вносимое в одно из звеньев, приводило к изменениям во всем ряду и в конечном итоге к намеченному результату. Но это еще не то, что для нас важно. Следует отметить сначала, что действие в принципе является *интенциональным*[1]. Небрежный курильщик, который нечаянно взорвал пороховой погреб, не *действует*. Напротив, рабочий, закладывающий динамит в карьере и повинующийся приказам, действовал, когда вызвал намеченный им взрыв; в самом деле, он знал, что делал, или, если хотите, он намеренно реализовал сознательный проект. Это не означает, конечно, что нужно предвидеть все последствия своего действия; император Константин не предвидел, обосновавшись в Византии, что он создал город греческой культуры и языка, появление которого вызовет в последующем раскол христианской церкви и будет способствовать ослаблению Римской империи. Однако он совершил действие в той мере, в какой он реализовал свой проект создания новой резиденции для императоров на Востоке. Адекватность результата намерению здесь достаточна, чтобы мы могли говорить о действии. Но если нужно также и быть, мы констатируем, что действие необходимо предполагает своим условием признание "желаемого", то есть объективного недостатка, или *отрицательности*. Намерение создать в Риме соперника могло прийти Константину только благодаря пониманию объективного недостатка: Риму не хватало противовеса; этому городу, еще глубоко языческому, нужно было противопоставить христианский город, которого пока что *не было*. Создание Константинополя понимается как *действие* только в том случае, если замысел, представление о новом городе предшествует самому действию или, по крайней мере, если это представление служит организующей основой всех последующих шагов. Но этот замысел не может быть чистым представлением о городе как *возможном*. Он намечает город

---

[1] от intentio — намерение, цель (*лат.*). — *Ред.*

в его существенной характеристике как бытия *желаемого*, а не реализованного. Это значит, что в замысле действия сознание смогло отступить от всего мира, сознанием которого оно является, и оставить почву бытия, чтобы свободно придвинуться к почве небытия. Поскольку то, что есть, рассматривается исключительно в своем бытии, сознание постоянно возвращается от бытия к бытию и не может найти в бытии повод для открытия небытия. Имперская система, столицей которой является Рим, функционирует положительно и некоторым образом реально, что можно легко объяснить. Не станут ли утверждать, что налоги поступают плохо, что Рим не защищен от нападений, что он не имеет географического положения, соответствующего столице средиземноморской империи, что ему угрожают варвары, что развращение нравов там затрудняет распространение христианской религии? Как не увидеть, что все эти соображения являются *отрицательными*, то есть они имеют в виду то, чего нет, а не то, что есть. Если сказать, что 60% предполагаемых налогов все же поступают, то это может сойти, строго говоря, за позитивную оценку ситуации *такой, какова она есть*. Если сказать, что они поступают *плохо*, значит рассматривать ситуацию через другую, полагаемую как абсолютная цель и поэтому *несуществующую*. Если сказать, что развращение нравов препятствовало тогда распространению христианства, значит не рассматривать это распространение таким, каково оно было в действительности, то есть таким, каким позволяли его определить сами церковные отношения; значит утверждать, что распространение христианства было недостаточным, то есть страдающим от некоего тайного ничто. Но оно кажется именно таким, если его возвышают к ситуации-пределу, полагаемому как априорная ценность, например к некоторому темпу религиозных обращений, к некоторой нравственности масс, а эта ситуация-предел не может быть задумана исходя из простого рассмотрения реального положения вещей; как самая красивая девушка в мире может дать только то, что она *имеет*, так и ситуация, даже самая жалкая, может сама по себе обнаруживаться как она *есть*, без всякой ссылки на идеальное ничто. Поскольку человек погружен в историческую ситуацию, ему случается даже не понимать изъяны и недостатки определенной политической или экономической организации не потому, как глупо говорят, что он в ней находится "по привычке", а оттого, что он ее понимает в полноте ее бытия и не может даже вообразить, что он мог бы в ней быть по-иному. Поэтому здесь нужно изменить общее мнение и признать, что не длительность ситуации или страданий, которые она вызывает, является мотивом для понимания другого положения вещей, где будет лучше всем; напротив, начиная с того дня, когда смогли постигнуть другое положение вещей, новый свет падает на наши мучения и страдания, и мы *решаем*, что они невыносимы. Рабочий в 1830 году мог взбунтоваться, если понижали заработную плату, так как он легко понимал ситуацию, когда его нищенский уровень жизни был, однако, менее низким, чем тот, куда его хотят перевести. Но он не представляет свои страдания невыносимыми, он приспособился к ним не потому, что покорился судьбе, а из-за недостатка культуры и рефлексии, необходимых ему, чтобы понять социальное устройство, где эти страдания не существовали бы. Следова-

тельно, *он не действует*. Ставшие после мятежа хозяевами Лиона* рабочие в Круа-Рус не знали, что делать со своей победой; они разошлись по домам растерянные, и регулярной армии не составило труда их захватить. Их беды не казались им "привычными", но скорее *естественными*; они *есть*, вот и все; они формируют положение рабочего; они не выделяются, не рассматриваются в чистом свете, и поэтому они интегрированы рабочим в его бытии; он страдает, не размышляя над своим страданием, не придает ему значения; страдать и *быть* представляют для него одно неразделимое целое; страдание является чистым аффективным содержанием его неполагающего сознания, но он его не *рассматривает*. Следовательно, страдание само по себе не может быть *движущей силой* его действий. И, напротив, именно тогда, когда он создаст проект изменить ситуацию, она покажется ему нестерпимой. Это означает, что он должен поместить в поле зрения эту ситуацию и произвести двойное ничтожение; в самом деле, с одной стороны, нужно, чтобы он сформулировал идеальное положение вещей как чистое ничто *в настоящее время*, с другой — ему нужно изобразить настоящую ситуацию как ничто по отношению к этому идеальному положению. Ему нужно понять счастье, связанное с его классом, как чистую возможность, то есть в настоящем как определенное ничто; с другой стороны, он будет возвращаться к настоящей ситуации, чтобы прояснить ее в свете этого ничто и чтобы ничтожить ее, объявляя: "Я *не являюсь* счастливым". Отсюда вытекают два важных следствия: 1) Никакое фактическое положение дел, каким бы оно ни было (политическая, экономическая структура общества, психологическое "состояние" и т. д.), не может мотивировать само по себе какое-либо действие, так как действие является проекцией для-себя к тому, чего нет, а то, что есть, ни в коем случае не может само по себе определить то, чего нет. 2) Никакое положение дел не может детерминировать сознание, чтобы понять его как отрицательность или как отсутствие. Более того, никакое фактическое положение не может быть причиной сознания, чтобы определить и описать это положение, потому что, как мы это видели, формула Спинозы "Omnis determinatio est negatio" остается глубоко истинной. Итак, определенным условием всякого действия является не только открытие положения вещей как "недостаток чего-то", то есть как отрицательность, но и предварительно еще конституция положения вещей, рассматриваемых в изолированной системе. Фактическое положение дел, удовлетворительное или нет, *существует* лишь через ничтожащую силу для-себя. Но эта сила ничтожения не может ограничиться реализацией простого *отступления* по отношению к миру. Поскольку в действительности сознание "окружено" бытием, поскольку оно просто переживает то, что есть, оно должно быть объединено с бытием; это организованная форма: рабочий-находящий-свое-страдание-естественным, которая должна быть преодолена и отрицаема, чтобы она могла стать объектом раскрывающего размышления. А это, очевидно, значит, что именно через чистый отрыв от самого себя и от мира рабочий может определить свое страдание как невыносимое и, следовательно, *сделать* его *движущей силой* своего революционного действия. Следовательно, для сознания это предполагает постоянную возможность разрыва со своим собственным про-

шлым; оторваться от него, чтобы уметь рассматривать его в свете небытия и чтобы суметь придать ему значение, которое оно *имеет*, начиная с проекта смысла, которого оно *не имеет*. Ни в коем случае и никаким способом прошлое само по себе не может произвести действия, то есть определить цель, которая обращена к этому прошлому, чтобы его прояснить. Именно это предполагал Гегель, когда писал: "Дух есть отрицание", хотя об этом, кажется, и не вспомнил, излагая свою теорию действия и свободы. В самом деле, с того времени как сознанию придали эту отрицающую силу по отношению к миру и к самому себе, если ничтожение становится интегрирующей частью *определения* цели, то нужно признать, что необходимое и существенное условие всякого действия и есть свобода действующего бытия.

Таким образом, мы можем теперь понять ошибку этих набивших оскомину споров между детерминистами и защитниками свободы воли. Последние стараются отыскать случаи решений, для которых не существует никаких предшествующих мотивов, или решений, касающихся двух противоположных и одинаково возможных действий, мотивы (и движущие силы) которых равнозначны. На это детерминисты с легкостью отвечают, что нет действия без мотива и что самый незначительный жест (поднять правую руку, а не левую и т. д.) отсылает нас к мотивам и причинам, которые придают ему значение. Иначе и быть не может, так как всякое действие должно быть *интенциональным*; оно должно иметь цель, а цель, со своей стороны, отсылает к мотиву. Таким является, в действительности, единство трех временных эк-стазов: цель (или темпорализация) моего будущего предполагает мотив (или движущую силу), то есть указывает на мое прошлое, а настоящее есть появление действия. Говорить о действии без мотива — значит говорить о действии, которому не хватало бы интенциональной структуры всего действия, и защитники свободы, пытаясь снова найти ее в процессе действия, могут лишь прийти к абсурду. Но детерминисты, со своей стороны, слишком облегчают себе задачу, останавливаясь в своем исследовании на указании мотива и движущей силы. Суть вопроса коренится, в действительности, по ту сторону сложной организации "мотив — намерение — действие — цель". Мы прежде всего должны спросить, как мотив (или движущаяся сила) может быть конституирован как таковой? А ведь мы только что видели, что если нет действия без мотива, то это совсем не в том смысле, когда можно сказать, что нет явления без причины. Мотив, чтобы стать таковым, должен быть *испытан*. Конечно, это нисколько не означает, что он должен быть тематически изложен и объяснен, как в случае решения. По крайней мере, можно сказать, что для-себя должно придать ему свое значение движущей силы или мотива. И мы видели, что это конституирование мотива как такового не может осуществиться посредством обращения к другому реально и положительно существующему, то есть к предшествующему мотиву. В противном случае сама сущность действия, вовлеченного интенционально в небытие, исчезла бы. Движущая сила понимается только через цель, то есть через несуществующее; движущая сила, следовательно, сама по себе является отрицательностью. Если я принимаю нищенскую заработную плату, то, без сомнения, только благодаря страху, и страх есть движу-

щая сила. Но это — *страх умереть от голода*; то есть этот страх имеет смысл только вне самого себя, в цели, поставленной идеально; я постиг, что жизнь находится "в опасности". Страх может быть понят, со своей стороны, только по отношению к *ценности*, которую я неявно придаю жизни, то есть жизнь относится к иерархизической системе идеальных предметов, которые являются ценностями. Таким образом, движущая сила дает нам понять, что она есть только благодаря совокупности сущих, которые "существуют" в силу идеальных экзистенций и будущего. Подобно тому как будущее приходит в настоящее и прошлое, чтобы их осветить, совокупность моих проектов идет сзади, чтобы придать движущей силе саму ее структуру. Только лишь потому, что я убегаю от в-себе, ничтожась к моим возможностям, это в-себе может принимать значение мотива или движущей силы. Мотивы и движущие силы имеют смысл только внутри проектируемой совокупности, которая является как раз совокупностью несуществующих (non-existants). И эта совокупность, в конце концов, есть я-сам как трансцендентность; это я, поскольку я имею в бытии себя самого вне меня. Если мы вспомним принцип, который мы только что установили, а именно, что понимание революции как возможной придает страданию рабочего значимость движущей силы, то мы должны заключить, что только удаляясь от ситуации к нашей возможности изменить ее, мы организуем эту ситуацию в комплексы мотивов и движущих сил. Ничтожение, посредством которого мы отступаем от ситуации, совершается только в экстазе, проектирующем нас к изменению этой ситуации. Отсюда следует, что невозможно найти действие без движущей силы, но из этого нельзя заключить, что движущая сила является причиной действия; она — составная часть действия. Ведь подобно тому как полный решимости проект, направленный на изменение, не отличается от действия, так в одном явлении конституируются движущая сила, действие и цель. Каждая из этих трех структур требует две остальные как свое значение. Но организованная целостность трех структур не объясняется больше никакой единичной структурой, а ее возникновение как чистое темпорализующее ничтожение в-себе выполняется только свободой. Именно действие выносит решение о своих целях и своих движущих силах, а действие есть выражение свободы.

Мы не можем, однако, останавливаться на этих поверхностных соображениях; если основным условием действия является свобода, мы должны попытаться более точно описать ее. Но вначале мы сталкиваемся с большой трудностью. Описание является обычно делом разъяснения имеющихся в виду структур отдельной сущности. А ведь свобода не имеет сущности. Она не подчинена никакой логической необходимости; именно о ней нужно бы сказать то, что говорит Хайдеггер о Dasein вообще: "В нем существование предшествует сущности и руководит ею". Свобода становится действием, и мы достигаем ее обычно через действие, организуемое ею вместе с мотивами, движущими силами и целями, которые оно содержит. Но происходит это потому, что действие имеет сущность, нам оно является в качестве *конституированного*; если мы хотим достигнуть конститутивной силы, нужно оставить всякую надежду найти у нее сущность. Эта сущность, в свою очередь, требовала бы

конститутивной силы и так далее до бесконечности. Однако как описать существование, которое беспрерывно производится и избегает быть заключенным в определение? Само название "свобода" опасно, если под этим обязательно подразумевают, что слово отсылает к понятию, как это обычно делают слова. Неопределимая и неназываемая свобода — не будет ли она неописуемой?

Мы встречались с подобными трудностями, когда хотели описать бытие феномена и ничто. Они нас не остановили. В самом деле, здесь могут быть описания, которые имеют в виду не сущность, а само существующее в его единичности. Конечно, я не смог бы описать свободу, которая была бы общей для другого и для меня самого, я не смог бы также видеть сущность свободы. Как раз напротив, именно свобода является основанием всех сущностей, так как, возвышая мир к своим собственным возможностям, человек раскрывает внутримирские сущности. Но, в действительности, речь идет о *моей* свободе. Точно так же, впрочем, когда я описывал сознание, речь не могла идти о свойстве, общем для некоторых индивидов, но именно о *моем* единичном сознании, которое, как моя свобода, находится по ту сторону сущности или — как это мы не раз показывали — для которого *быть* значит "был". Это сознание, cogito, достигается мной в его существовании через единичный опыт. Гуссерль и Декарт, как показал Гастон Берже[1], вопрошали cogito, наделяя его *истиной сущности*. У одного мы достигли понимания двух простых сущностей, у другого постигли эйдетическую структуру сознания. Но если сознание должно предшествовать своей сущности в существовании, оба они совершили ошибку. Все, что мы можем требовать от cogito, — это только открыть необходимость факта. Именно к cogito мы обращаемся, чтобы определить свободу как *нашу*, как чистую необходимость факта, то есть как случайно существующую, но которую я *не могу* не испытать. В самом деле, я есть существующее, которое *узнает* о своей свободе через свои действия; но я являюсь также существующим, индивидуальное и уникальное существование которого темпорализуется как свобода. Как таковой, я необходимо являюсь сознанием свободы, так как ничего не существует в сознании, кроме нететического сознания существовать. Таким образом, моя свобода беспрестанно находится под вопросом в моем бытии; она — не добавочное качество или *свойство* моей природы, она является в точном смысле слова содержанием моего бытия; и поскольку мое бытие ставится под вопрос в моем бытии, я должен по необходимости обладать определенным пониманием свободы. Вот это понимание мы намерены сейчас осветить.

Нам могут помочь добраться до свободы в ее сердцевине замечания, которые мы делали по этому предмету в ходе нашего рассмотрения и которые мы должны здесь резюмировать. Мы установили в первой главе, что, если отрицание мира осуществляется человеческой реальностью, последняя должна быть бытием, которое может реализовать ничтожащий разрыв с миром и с собой; мы установили также, что постоянная возможность этого разрыва реализуется только в свободе. Но,

---

[1] *Gaston Berger*. Le Cogito chez Husserl et chez Descartes. 1940*.

с другой стороны, мы констатировали, что эта постоянная возможность ничтожить то, чем я являюсь в форме "было", предполагает особый тип существования для человека. Мы могли тогда определить, исходя из таких анализов, как анализ самообмана, что человеческая реальность была своим собственным ничто. Быть для-себя — это значит ничтожить в-себе, которым оно является. В этих условиях свобода не может быть не чем другим, как этим ничтожением. Именно посредством свободы для-себя уходит от своего бытия как своей сущности, посредством нее оно (для-себя) всегда уже другая вещь, чем то, что можно *сказать* о нем, так как по меньшей мере оно есть то, что избегает самого наименования, что уже по ту сторону имени, которое дают ему, свойства, которое признают за ним. Сказать, что для-себя имеет в бытии то, чем оно является, сказать, что оно есть то, что оно не есть, не будучи тем, что оно есть, сказать, что в нем существование предшествует сущности и обусловливает ее или, наоборот, по формуле Гегеля: "Wesen ist was gewesen ist" — значит утверждать одну и ту же вещь, а именно, что человек свободен. В самом деле, из-за одного того факта, что я имею сознание мотивов, которые вызывают мое действие, эти мотивы являются уже трансцендентными объектами для моего сознания, они вне меня; напрасно я стремлюсь ухватиться за них, я ускользаю от них своим существованием. Я осужден навсегда существовать вне своей сущности, вне движущих сил и мотивов моего действия; я осужден быть свободным. Это означает, что нельзя найти других границ моей свободе, чем она сама, или, если хотите, мы не свободны перестать быть свободными. В той степени, в какой для-себя хочет замаскировать свое собственное ничто и соединиться с в-себе как своим истинным способом бытия, оно пытается также замаскировать свою свободу. Глубоким смыслом детерминизма является установление в нас непрерывности, неразрывности существования в себе. Движущая сила, понимаемая как психический акт, то есть как реальность данная и полная, традиционно сочленяется в детерминистском плане, в решении и действии, которые также понимаются как психические данные. В-себе охватывается всеми этими "данными", движущая сила вызывает действие, как причина свое следствие, все реально, все заполнено. Таким образом, отказ от свободы может быть понят только как попытка рассматривать себя в качестве бытия-в-себе; одно сопровождает другое; человеческая реальность есть бытие, в котором речь идет о ее свободе в бытии, так как оно постоянно пытается отказаться от признания ее. Психологически это напоминает каждому из нас попытку рассматривать движущие силы и мотивы как *вещи*. Им стремятся придать постоянство, не признают, что их природа и значимость зависят в каждый момент от смысла, который я им даю, принимают их за константы; это равнозначно тому, чтобы рассматривать смысл, который я им дал сейчас или вчера как невозвратимый, поскольку он уже есть *прошлое*, и экстраполировать застывший его характер в настоящее. Я пытаюсь себя убедить, что мотив *есть*, каким он *был*. Он переходит, следовательно, как бы целиком из моего прошлого сознания в мое настоящее сознание, он поселяется в нем. Это равнозначно попытке дать сущность для-себя. Таким образом, располагают цели в качестве трансцендентностей, что само по себе не является

ошибкой. Но вместо того чтобы видеть в них трансцендентности, располагаемые и утверждаемые в их бытии моей собственной трансцендентностью, предполагают, что я их встречаю, обнаруживая в мире; они приходят от Бога, из природы, из "моей" природы, из общества. Все эти готовые и дочеловеческие цели определяют, стало быть, смысл моего действия даже до того, как я его постигну, так же как мотивы, подобно чистым психологическим данным, вызывают действие таким образом, что я о них не догадываюсь. Мотив, действие и цель образуют "континуум", *полноту*. Эти неудачные попытки задушить свободу под тяжестью бытия (они проваливаются, когда вдруг появляется тревога перед свободой) убедительно показывают, что свобода совпадает в своей основе с ничто, которое находится в сердцевине человека. Именно потому, что человеческая реальность *недостаточна*, она свободна, потому что беспрестанно отрывается от себя и отделяется посредством ничто от того, какова она была, есть и будет. Наконец, она свободна, поскольку ее настоящее бытие есть ее ничтожение в форме "отражение-отражающее". Человек свободен, потому что он не есть сам, а присутствие к себе. Бытие, которое есть то, чем оно является, не могло бы быть свободным. Свобода — это как раз то ничто, которое *содержится* в сердце человека и которое вынуждает человеческую реальность делать себя, вместо того чтобы *быть*. Мы видели, что для человеческой реальности быть — это значит *выбирать себя*; ничего не приходит к ней ни извне, ни также изнутри, чтобы она могла *получать* или *принимать*. Она полностью заброшена без какой-либо помощи любого вида в невыносимую необходимость делаться бытием до малейшей детали. Таким образом, свобода не есть *какое-то* бытие, она есть бытие человека, то есть его ничто бытия. Если бы понимали сначала человека как полноту, было бы абсурдно искать в нем затем психические моменты или области (regions), где он был бы свободен, так же, как искать пустоту в сосуде, предварительно заполненном до краев. Человек не может быть то свободным, то рабом — он полностью и всегда свободен или его нет.

Эти замечания могут нас привести, если мы сумеем их использовать, к новым открытиям. Они позволяют нам вначале прояснить отношения свободы с тем, что называют "волей". Довольно распространенной тенденцией является стремление уравнять свободные действия с действиями произвольными и сохранить детерминистское объяснение мира страстей. В сущности, это точка зрения Декарта. Картезианская воля свободна, но есть "страсти души". Еще Декарт пытался дать физиологическую интерпретацию этим страстям. Позднее стремились создать чисто психологический детерминизм. Интеллектуальные анализы ревности или снобизма, которые осуществлял, например, Пруст, могут служить иллюстрациями для этой концепции "механизма" страстей. Нужно, следовательно, понимать человека одновременно и как свободного, и как детерминированного; существенной проблемой была бы проблема связей этой безусловной свободы с детерминирующими процессами психической жизни: как будет управлять свобода страстями, как извлекать из них пользу? Мудрость, которая пришла издалека, мудрость стоиков, будет учить наводить порядок среди страстей, чтобы уметь ими управлять, короче говоря, советовать вести себя в эмоциональной сфере,

как это делает человек по отношению к природе, когда он ей повинуется, чтобы лучше ею управлять. Человеческая реальность выступает, следовательно, как свободная сила, осажденная совокупностью детерминированных процессов. Различают действия, полностью свободные, детерминированные процессы, над которыми свободная воля имеет власть, и процессы, которые в принципе избегают человеческой воли.

Очевидно, что мы ни в коем случае не можем согласиться с подобной концепцией. Но попытаемся лучше понять причины нашего несогласия. Есть одно опровержение, которое разумеется само собой и на развитие которого мы не будем терять времени, а именно: такая разорванная двойственность немыслима внутри психического единства. В самом деле, как понять существо, которое было бы *одно*, но которое, с одной стороны, конституировалось бы как ряд фактов, детерминированных другими фактами, и, следовательно, существующих во внешнем мире, а с другой — как спонтанность, определяющаяся в бытии и относящаяся только к самой себе? Априори эта спонтанность не была бы чувствительна ни к какому действию в уже *сконституированном* детерминизме: на что могла бы она действовать? На сам предмет (настоящий психический факт)? Но как могла бы она изменить в-себе, которое, по определению, есть и может быть только тем, что оно есть? На сам закон процесса? Это противоречиво. На прошлое процесса? Но ведь одно и то же — действовать на теперешний психический акт, чтобы изменить его, или действовать на него, чтобы изменить его следствия. В обоих случаях мы сталкиваемся с той же самой невозможностью, о которой сообщали выше. Впрочем, каким инструментом располагает эта спонтанность? Если можно взять руку, то именно она может быть взята. Спонтанность, будучи по определению *вне достигаемости*, не может, со своей стороны, *достигать*; она может только сама производить себя. И если она должна располагать особым орудием, его нужно было бы понимать как промежуточную сущность между свободной волей и детерминированными страстями, что недопустимо. Напротив, разумеется, страсти не могут никак подчинить себе волю. В самом деле, невозможно детерминированному процессу действовать на спонтанность, так же, как невозможно объектам действовать на сознание. Таким образом, всякий синтез двух типов существующего невозможен, они неоднородны, каждое из них пребывает в некоммуникабельном одиночестве. Единственная связь, которую могла бы иметь ничтожащая спонтанность с механическими процессами, — это производить себя саму через *внутреннее отрицание исходя из этих существующих*. Но как раз тогда она и будет лишь отрицать сама себя, лишь оказываясь этими страстями. Отныне совокупность детерминированных будет необходимо пониматься спонтанностью как чисто трансцендентная, то есть как то, что необходимо присутствует *внешне*, что *не является* спонтанностью. Это внутреннее отрицание имело бы, стало быть, следствием растворение πάθος[1] *в мире*, и она (страсть) существовала бы для свободной спонтанности, которая была бы сразу волей и сознанием, как любой объект в середине мира. Это обсуждение показывает, что возможны два и только два решения: или

[1] Страсть, аффект, пафос (*греч.*). — *Ред.*

человек полностью детерминирован (что неприемлемо, в особенности потому, что детерминированное сознание, то есть мотивированное извне, стало бы чистой внешностью и перестало бы быть сознанием), или человек полностью свободен.

Но эти замечания не являются еще тем, что для нас особенно важно. Они имеют только отрицательное значение. Исследование воли, напротив, позволит нам пойти значительно дальше в понимании свободы. И нас поэтому для начала поражает то, что, если воля должна быть автономна, ее невозможно рассматривать как *данный* психический факт, то есть в-себе. Она не может принадлежать к категории "состояний сознания", определяемых психологом. Здесь, как, впрочем, и повсюду, состояние сознания является чистым идолом позитивной психологии. Воля, по необходимости, является отрицательностью и силой ничтожения, если она должна быть свободой. Но тогда мы больше не увидим, почему для нее сохраняют автономию. В самом деле, плохо понимают те дыры ничтожения, которые были бы проявлением воли и которые возникали бы в прежде плотной и полной ткани страстей и πάθος вообще. Если воля есть ничтожение, нужно, чтобы совокупность психического была бы также ничтожением. Впрочем, и мы к этому вскоре вернемся, откуда берут, что "факт" страсти или что чистое и простое желание не являются ничтожащими? Не является ли страсть с самого начала проектом и предприятием, не считает ли она действительно положение вещей невыносимым и не вынуждена ли она поэтому отступить от этого положения вещей и ничтожить его, изолируя и рассматривая в свете цели, то есть небытия? И не имеет ли страсть свои собственные цели, признаваемые как раз в тот самый момент, когда она их полагает как несуществующие? И если ничтожение и есть бытие свободы, как отказать в автономии страстям, чтобы согласовать их с волей?

Но более того, хотя воля и не является единственным или, по крайней мере, привилегированным проявлением свободы, она, напротив, предполагает, как всякое событие для-себя, основание в первоначальной свободе, чтобы конституироваться как воля. В самом деле, воля выступает как продуманное решение по отношению к определенным целям. Но сама она цели не создает. Она скорее является способом бытия по отношению к ним; она постановляет, что следование этим целям будет обдуманным и решительным. Страсть может ставить те же цели. Я могу, например, под влиянием угрозы бежать со всех ног из страха умереть. Не полагает ли здесь этот эмоциональный факт, по крайней мере в скрытом виде, высшей целью ценность жизни? Другой, напротив, посчитает, что нужно оставаться на месте, даже если вначале сопротивление кажется более опасным, чем спасение бегством; он будет "обороняться". Но его цель, хотя и лучше понятая и ясно поставленная, остается той же самой, как и в случае эмоциональной реакции. Просто средства ее достижения более отчетливо поняты; некоторые из них отвергаются как сомнительные или неэффективные, другие принимаются как более основательно организованные. Различие заключается здесь в выборе средств и в степени понимания и разъяснения, а не в цели. Однако беглец именуется "эмоциональным", а мы сохраним эпитет

"свободный" для человека, который сопротивляется. Речь идет, следовательно, о различии субъективного отношения к трансцендентной цели. Но если мы не хотим впасть в ошибку, о которой говорили выше, и рассматривать эти трансцендентные цели в качестве дочеловеческих и как априорную границу нашей трансцендентности, мы обязаны признать, что они являются темпорализующей проекцией нашей свободы. Человеческая реальность не может получать свои цели, как мы это видели, ни извне, ни из так называемой внутренней "природы". Она их выбирает и самим этим выбором придает им трансцендентное существование в качестве внешней границы своих проектов. С этой точки зрения, если хорошо поняли, что существование Dasein предшествует своей сущности и ею управляет, человеческая реальность в своем возникновении и через него решает определять собственное бытие своими целями. Следовательно, именно расположение моих конечных целей характеризует мое бытие, отождествленное с первоначальным фонтанированием (jaillissement) моей свободы. И это фонтанирование есть *экзистенция* (existence); вовсе нет сущности или свойства бытия, которое порождалось бы вместе с понятием. Таким образом, свобода, будучи уподоблена моему существованию, является основой целей, которые я стремлюсь достигнуть то ли волей, то ли эмоциональными усилиями. Она не может, стало быть, ограничиться произвольными действиями. Но проявления воли, напротив, выступают в качестве страстей, чувств, некоторых субъективных установок, посредством которых мы пытаемся достигнуть целей, полагаемых первоначальной свободой. Конечно, под первоначальной нельзя понимать свободу, которая была бы *предшествующей* свободному или эмоциональному действию, но основание, строго одновременное воле или страсти, которые лишь *обнаруживают* его, каждое по-своему. Не следует также противопоставлять свободу воле или страсти подобно тому, как это делал Бергсон, противопоставляя "глубинное" я поверхностному; для-себя является целиком самостью и не может иметь "я глубинного", если только под ним не имеются в виду некоторые трансцендентные структуры психики. Свобода есть не что иное, как *существование* нашей воли или наших страстей, поскольку это существование есть ничтожение фактичности, то есть фактичности бытия, которое есть ее бытие по способу иметь в бытии. Мы еще к этому вернемся. Запомним, во всяком случае, что воля определяется в рамках движущих сил и целей, уже полагаемых для-себя в трансцендентном проекте самого себя к своим возможностям. В противном случае как можно было бы понять решение, которое есть оценка средств по отношению к уже существующим целям?

Если эти цели уже поставлены, то остается тут же решить, тот ли способ я применяю по отношению к ним, иначе говоря, той ли установки я придерживаюсь. Буду ли я свободным или пылким? Кто это может решать, кроме меня? Если мы допустим, что обстоятельства здесь решают за меня (например, я мог бы быть свободным перед лицом небольшой опасности, но, если опасность возрастает, я буду охвачен сильным чувством), то этим мы упразднили бы всякую свободу; было бы, в самом деле, абсурдно заявлять, что воля автономна, когда она появляется, но что внешние обстоятельства строго детерминируют мо-

мент ее появления. Но, с другой стороны, стоит ли утверждать, что воля, которая еще не существует, может вдруг внезапно разорвать цепь страстей и появиться на обрывках этой цепи? Подобная концепция приводит к тому, что воля рассматривается как *сила*, которая то обнаруживает себя перед сознанием, то остается скрытой, но которая во всяком случае обладает постоянством и свойством существования "в-себе". Но это совершенно недопустимо; тем не менее, известно, что в общем мнении моральная жизнь понимается как борьба между волей-вещью и страстями-субстанциями. Мы здесь имеем род психологического манихейства, абсолютно не выдерживающего критики. В самом деле, недостаточно хотеть (vouloir), нужно хотеть само желание. Предположим, например, что дана ситуация, и я могу на нее реагировать эмоционально. Мы показали в другом месте, что эмоция не является физиологической реакцией[1]; это ответ на определенную ситуацию, это поведение, смысл и форма которого являются объектом интенции сознания, имеющей в виду достижение отдельной цели отдельными средствами. Обморок, каталепсия (cataplexie)*, вызванная страхом, направлены на ликвидацию опасности через упразднение сознания опасности. Существует *интенция* потерять сознание, чтобы убрать опасный мир, в который вовлечено сознание и который вызван к бытию сознанием. Следовательно, речь идет о магических действиях, вызывающих символическое удовлетворение наших желаний и одновременно открывающих магический слой мира. В противоположность этим действиям, свободное и рациональное действие будет рассматривать ситуацию технически, отклонит магию и будет применяться с целью постигнуть определенные ряды и инструментальные комплексы, которые позволят решить проблемы. Оно организует систему средств, основывая их на инструментальном детерминизме. Это действие сразу откроет технический мир, то есть мир, в котором каждый орудийный-комплекс отсылает к другому, более широкому комплексу и так далее. Но кто решит, выбирать ли мне магический или технический аспект мира? Это не может быть сам мир, который, чтобы обнаружиться, должен быть открыт. Нужно, стало быть, чтобы для-себя в своем проекте выбрало быть тем, посредством которого мир раскрывается как магический или как рациональный, то есть он должен в качестве свободного проекта придать себе существование магическое или рациональное. Как с одной, так и с другой стороны, он *ответствен*, поскольку он может быть, только выбирая себя. Он появляется, следовательно, как свободное основание своих эмоций и волевых актов. Мой страх свободен и обнаруживает мою свободу; я направил всю свою свободу в страх, и я выбрал опасное для себя в такой-то и такой-то ситуации; в другой ситуации я буду существовать свободным и мужественным и вложу всю мою свободу в мужество. По отношению к свободе нет никакого привилегированного психического феномена. Все мои "способы бытия" обнаруживают ее в одинаковой степени, потому что все они являются способами бытия моего ничто.

Лучшему прояснению сказанного послужит описание того, что называют "мотивами и движущими силами" действия. Мы вкратце его дали

---

[1] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions. Hermann, 1939.

на предшествующих страницах; теперь нужно возвратиться к нему и провести его более тщательно. Не говорится ли, в самом деле, что страсть есть *движущая сила* действия или что эмоциональное действие есть действие, движущей силой которого становится страсть? И не появляется ли воля в качестве решения, следуемого за размышлением о предмете движущих сил и мотивов? Однако чем является движущая сила? Что такое мотив?

Обычно под *мотивом* понимают *основание* действия, то есть совокупность рациональных соображений, которые его оправдывают. Так, если правительство решилось на конверсию государственных процентных бумаг, то оно выдвигает свои *мотивы*: уменьшение государственного долга, оздоровление казны. Подобным образом историки привыкли объяснять *мотивами* действия министров или монархов; для объявления войны ищут мотивы: благоприятный случай, враждебная страна раздираема внутренними раздорами, возможность положить конец экономическому конфликту, который может продолжаться вечно. Если Хлодвиг* обратился в католицизм, в то время как варварские короли являлись приверженцами арианства**, то в этом он видел случай снискать себе милости всемогущего в Галлии епископата и т. д. Отметим, что мотив характеризуется фактически как объективная оценка ситуации. Мотив обращения Хлодвига в католическую веру — политическое и религиозное положение Галлии, отношение сил между епископатом, крупными собственниками и бедняками; мотивом конверсии ценных бумаг явилось состояние государственных долгов. Тем не менее эта объективная оценка может осуществиться только в свете предполагаемой цели и в рамках проекта для-себя к этой цели. Чтобы могущество епископата открылось Хлодвигу в качестве мотива обращения в католическую веру, то есть чтобы он сумел увидеть объективные последствия, которые могло иметь это обращение, нужно вначале, чтобы он поставил целью завоевание Галлии. Если мы предположим другие цели у Хлодвига, то, например, в ситуации епископата можно найти мотивы и сделаться сторонником арианства и остаться язычником. Можно даже не найти никакого мотива для действия тем или другим способом при рассмотрении положения церкви; он не откроет, следовательно, ничего в этом предмете, он оставит ситуацию епископата в состоянии "нераскрытости", в полной темноте. Поэтому мы назовем *мотивом* объективное понимание определенной ситуации, поскольку эта ситуация раскрывается в свете определенной цели как понимание, могущее служить средством, чтобы достигнуть этой цели.

Движущая сила, напротив, обычно рассматривается как факт субъективный. Это — совокупность желаний, эмоций и страстей, которые побуждают меня совершить определенное действие. Историк не исследует движущие силы. Он делает это лишь тогда, когда не находит другого выхода, когда мотивов не хватает, чтобы объяснить рассматриваемое действие. Фердинанд Лот**, например, показав, что причины обращения в христианство Константина, на которые обычно ссылаются, являются недостаточными или ошибочными, писал: "Раз доказано, что Константин все потерял и, по-видимому, ничего не получил, принимая христианство, то имеется только один возможный вывод, а именно, что он

подчинился внезапному импульсу божественного или патологического порядка, считайте как хотите"[1]; он отказался от объяснения мотивами, которые казались ему неподходящими, и предпочел объяснение движущими силами. Объяснение тогда необходимо отыскивать в психическом состоянии, даже в "ментальном" состоянии исторического деятеля. Отсюда, естественно, вытекает, что событие становится полностью случайным, так как другой индивид с другими страстями и другими желаниями действовал бы по-иному. Психолог в противоположность историку будет искать преимущественно движущие силы; на самом деле, он обычно предполагает, что они "содержались в" сознании, которое вызвало действие. Идеальное, рациональное действие стало бы, таким образом, действием, для которого движущие силы являлись бы практически ничем, и вызывалось бы исключительно объективной оценкой ситуации. Иррациональное, или эмоциональное, действие будет характеризоваться обратным соотношением. Остается объяснить отношение мотивов к движущим силам в простейшем случае, где они существуют вместе. Например, я могу вступить в социалистическую партию, потому что я считаю, что эта партия служит интересам справедливости и гуманности, или потому, что, как я полагаю, она станет главной исторической силой в годы, последующие за моим вступлением в нее. Все это мотивы. И в то же время я могу иметь движущие силы: чувство жалости или милосердия по отношению к некоторым категориям угнетенных, стыд находиться "за благоприятной стороной баррикады", как сказал Андре Жид, или комплекс неполноценности, желание скандализировать своих близких и т. д. Что можно еще сказать, когда будут утверждать, что я вступил в социалистическую партию по этим мотивам и под влиянием этих движущих сил? Очевидно, что речь идет о двух слоях радикально различных значений. Как их сравнивать, как определить роль каждого из них в рассматриваемом решении? Эта трудность, конечно, является самой большой из трудностей, вызываемых обычным различием между мотивами и движущими силами, и она никогда не преодолевалась; мало кто ее даже замечал. Она снова появляется в другой форме, когда возникает конфликт между волей и страстями. Но если классическая теория обнаруживает свою неспособность определить в мотиве и в движущей силе присущее им влияние на возникновение того же решения в том простом случае, когда они объединяются друг с другом, то будет ли она в состоянии объяснить и даже сделать *понятным* конфликт мотивов и движущих сил, каждая группа которых вызывала бы особое решение? Следовательно, все нужно начать сначала.

Конечно, мотив объективен: это современное положение вещей, каким оно открывается сознанию. То, что римский плебс и аристократия оказались развращенными во времена Константина или что католическая церковь готова была покровительствовать монарху, который во времена Хлодвига помог бы ей одержать верх над арианством, — все это является *объективным*. Тем не менее это положение вещей может раскрыться только в для-себя, так как вообще для-себя есть бытие,

---

[1] *Ferdinand Lot*. La fin du monde antique et le début du moyen âge. Renaissance du Livre, 1927, p. 35.

посредством которого "есть" мир. Точнее, он может открыться только в для-себя, которое выбирает себя тем или другим способом, то есть в для-себя, которое становится его индивидуальностью. Нужно проектировать себя тем или другим способом, чтобы открыть инструментальные импликации вещей-орудий. Объективно нож есть инструмент, сделанный из металлической пластинки и рукоятки. Я могу его объективно понять как инструмент для разрезания и отрезания; но при отсутствии молотка я могу, наоборот, понять его как инструмент для забивания гвоздей; я могу использовать его рукоятку для забивания гвоздя, и это понимание не менее *объективно*. Когда Хлодвиг оценил помощь, которую может дать ему церковь, он не был уверен, что группа прелатов или даже отдельный епископ сделает ему предложение, он не был даже уверен, что какой-либо представитель духовенства отчетливо думает о союзе с католическим монархом. Единственными строго объективными фактами, которые любое для-себя могло установить, являлись сильная власть церкви над населением Галлии и беспокойство церкви, касающееся арианской ереси. Чтобы эти установленные факты организовались в мотив религиозного обращения, нужно выделить их из совокупности, — и поэтому ничтожить их — и трансцендировать их к свойственной им потенциальности; потенциальность церкви, объективно понятая Хлодвигом, заключается в том, чтобы дать поддержку обращенному королю. Но эта потенциальность может открыться, только если ситуацию возвышают к положению вещей, которого еще нет, короче говоря, к ничто. Одним словом, мир дает советы, если его спрашивают, а мир может быть вопрошаем только через хорошо определенную цель. Отнюдь не мотив определяет действие; он сам появляется только в проекте и через проект действия. Именно в проекте и через проект утверждения своего господства над всей Галлией положение Западной церкви явилось для Хлодвига объективно мотивом его обращения. Иначе говоря, сознание, которое выделяет мотив в целостности мира, имеет уже свою собственную структуру; оно ставит себе цели, проектирует себя к своим возможностям и имеет свой способ уцепиться за свои возможности; эта собственная манера держаться своих возможностей является здесь аффективностью. И эта внутренняя организация, которую сознание придает себе в форме неполагающего сознания себя, строго коррелятивна выделению мотивов в мире. Итак, задумавшись над этим, следует признать, что внутренняя структура для-себя, посредством которой оно выявляет в мире мотивы действия, является "иррациональным" фактом в историческом смысле термина. В самом деле, мы можем довольно рационально понять техническую полезность обращения Хлодвига посредством гипотезы, что он проектировал завоевать Галлию. Но мы не можем сделать того же относительно его проекта завоевания. Он не может "объясняться". Можно ли его объяснить как следствие *властолюбия* Хлодвига? Но чем именно является властолюбие, исключая план завоевания? Как властолюбие Хлодвига отличалось бы от ясного проекта завоевать Галлию? Напрасно было бы понимать этот первоначальный проект завоевания как "подталкиваемый" предварительно существующей *движущей силой*, которая являлась бы властолюбием. Разумеется, властолюбие есть движущая сила, потому что оно полностью

субъективно. Но так как оно не отличается от проекта завоевания, мы скажем, что этот первый проект из его возможностей, в свете которого Хлодвиг открыл мотив своего обращения, и есть как раз *движущая сила*. В таком случае все проясняется, и мы можем понять отношения этих трех понятий — мотивы, движущие силы, цели. Мы имеем здесь дело с особым случаем бытия-в-мире; так же как появление для-себя обусловливает существование мира, так и само его бытие, поскольку оно есть чистый проект к цели, создает то, что *есть* определенная объективная структура мира, заслуживающая названия мотива в свете этой цели. Для-себя, следовательно, есть сознание этого мотива. Но это полагающее сознание мотива принципиально является нететическим сознанием себя как проекта к цели. В этом смысле оно есть движущая сила, то есть оно испытывается, переживается нететически, неполагаемо, как проект к цели, более или менее упорный, более или менее страстный, в тот самый момент, когда оно конституируется как сознание, открывающее организацию мира в мотивах.

Таким образом, мотив и движущая сила коррелятивны точно так, как нететическое сознание себя есть онтологический коррелят тетического сознания объекта. Подобно тому, как сознание какой-то вещи есть сознание себя, так и движущая сила есть не что иное, как понимание мотива, поскольку это понимание есть сознание себя. Но отсюда следует, очевидно, что мотив, движущая сила и цель являются тремя неразрывными членами функционирования живого и свободного сознания, которое проектируется к своим возможностям и ими определяется.

Как объяснить тогда, что движущая сила кажется психологу аффективным содержанием факта сознания, поскольку это содержание определяет другой факт сознания или решение? Движущая сила и есть не что иное, как нететическое сознание себя, скользящее в прошлое вместе с этим сознанием и перестающее быть живым в то же время, что и оно. Как только сознание становится прошлым, оно есть то, что я имею в бытии в форме "было". Следовательно, когда я возвращаюсь к моему вчерашнему сознанию, оно сохраняет свое интенциональное значение и свой смысл субъективности, но, как мы это видели, оно является застывшим, оно оказывается снаружи как вещь, так как прошлое есть в-себе. Движущая сила становится тогда тем, сознание *чего* есть. Оно может появиться в форме "знания"; выше мы, действительно, видели, что мертвое прошлое неотступно преследует настоящее в обличии *знания*; возможно также, что я обращаюсь к нему, чтобы объяснить и сформулировать его, руководствуясь знанием того, чем оно является в настоящем для меня. В этом случае оно есть объект сознания; оно есть само это сознание, сознание *которого я имею*. Оно, следовательно, появляется, как мои воспоминания вообще, сразу и как *мое*, и как трансцендентное. Мы окружены обычно движущими силами, куда мы "больше не входим", потому что мы не только должны конкретно решать, выполнять ли нам то или иное действие, но еще выполнять действия, по поводу которых мы решали накануне, или продолжать дела, в которые вовлечены; вообще говоря, сознание в тот момент, когда оно себя постигает, воспринимается как вовлеченное в действие, и это само восприятие предполагает знание движущих сил вовлечения или даже тематическое

и полагающее объяснение его мотивов. Само собой разумеется, что постижение движущей силы отсылает тотчас к мотиву, ее корреляту, так как движущая сила, даже переведенная в прошлое и затвердевшая в-себе, сохраняет, по крайней мере, значение бывшего сознания мотива, то есть раскрытия объективной структуры мира. Но так как движущая сила есть *в-себе*, а мотив объективен, они оказываются парой, не имеющей онтологического различия; в самом деле, мы уже видели, что наше прошлое теряется в середине мира. Вот почему мы их обсуждаем на той же самой основе и можем говорить о мотивах *и* движущих силах действия, как если бы они могли вступать в конфликт или содействовать друг другу в соотношении, предназначенном для решения.

Только если движущая сила трансцендентна, если она лишь неповторимое бытие, которое мы имеет в бытии по способу "было", если, как все наше прошлое, она отделена от нас плотностью ничто, она может действовать, если она *снова взята*; сама по себе она бессильна. Однако именно посредством самого функционирования ангажированного сознания будут приданы ценность и значимость прошлым движущим силам и мотивам. От сознания не зависит, чтобы они были, и оно имеет целью поддержание их существования в прошлом. Я хотел это или то — вот что остается бесповоротным и даже образует мою сущность, потому что моя сущность есть то, чем я был. Но что это желание, эта опасность, эти объективные размышления о мире имели для меня смысл, когда я теперь проектирую себя в будущее, — об этом могу решить только я. И я решаю сейчас об этом самим действием, которым я проектирую (бросаю) себя (me pro-jette) к своим целям. Восстановление прежних движущих сил (отвержение их или новая оценка) не отличается от проекта, которым я определяю себе новые цели и которым в свете этих целей я себя понимаю как открывающего мотив опоры в мире. Прошлые движущие силы, прошлые мотивы, настоящие мотивы и движущие силы, будущие цели организуются в одно неразложимое единство самим появлением свободы, которая находится за мотивами, движущими силами и целями.

Отсюда вытекает, что свободное решение всегда фальшиво. Как, в самом деле, оценивать мотивы и движущие силы, которым я как раз и придаю их ценность перед любым решением и с помощью выбора, который я делаю сам? Иллюзия здесь возникает оттого, что пытаются брать мотивы и движущие силы как вещи полностью трансцендентные, которые я взвешивал бы как тяжести и которые обладали бы тяжестью как постоянным свойством. Между тем, с другой стороны, хотят видеть в них содержание сознания, что противоречиво. Фактически мотивы и движущие силы имеют значимость только в качестве моего проекта, то есть свободного формирования цели и известного действия, реализующего ее, придающего смысл мотивам и движущим силам. Когда я решаю, игры уже закончены, ставок больше нет. И если я должен прибегнуть к размышлению скорее, чем к той или другой форме раскрытия (например, посредством страсти или просто посредством действия, которое открывает организованную совокупность мотивов и целей, как мой язык дает мне знать о моей мысли), то в силу того, что это входит в мой первоначальный проект учитывать движущие силы *посредством размышления*. Таким образом, есть выбор размышления как способ,

который объявит мне о том, что я проектирую и, следовательно, что я есть. И *выбор* размышления организуется с совокупностью мотивов-движущих сил и цели посредством свободной спонтанности. Когда вступает в действие воля, решение принято, и она не имеет другой ценности, кроме ценности быть провозвестницей.

Свободное действие отличается от несвободной спонтанности тем, что последняя есть только нерефлексированное сознание мотивов через простой проект действия. Для движущей силы в нерефлексированном действии совсем нет объекта, а только неполагающее сознание себя. Структура свободного действия, напротив, требует появления рефлексивного сознания, которое постигает движущую силу как квазиобъект или даже как психический объект через отражающее сознание. Для психического объекта движущая сила, постигаемая с помощью отражающего сознания, оказывается отделенной. Используя знаменитую формулу Гуссерля, скажем, что простая свободная рефлексия своей структурой рефлексивности осуществляет эпохе по отношению к мотиву, она держит его в отстранении, она ставит его в скобки. Таким образом, можно наметить некоторый вид оценочного решения, так как более глубокое ничтожение отделяет рефлексивное сознание от отражающего сознания или движущей силы и, действительно, движущая сила является отстраненной. Однако известно, что если *результат* рефлексии должен расширить трещину, которая отделяет для-себя от него самого, то это не является тем не менее его *целью*. Целью рефлексивного разделения является, как мы это видели, *вернуть* отражающее, с тем чтобы конституировать эту нереализуемую целостность "в-себе-для-себя", которая является основной ценностью, полагаемой для-себя в самом появлении его бытия. Если, таким образом, воля по своей сущности рефлексивна, ее намерением совсем не является решать, какая цель должна быть достигнута, потому что ставок больше нет; глубокое намерение воли состоит скорее в *способе* достижения этой уже поставленной цели. Для-себя, существующее в свободном виде, хочет возобновить себя, поскольку оно решает и действует. Оно не хочет быть только движимым к цели, не хочет быть тем, что выбирает себя в качестве направляемого к цели; оно хочет возобновить себя как спонтанный проект к такой-то и такой-то цели. Идеалом воли как раз и является быть "в-себе-для-себя" в качестве проекта к определенной цели; это, очевидно, рефлексивный идеал и смысл удовлетворения, которое сопровождается суждением типа: "Я сделал то, что хотел". Но также очевидно, что рефлексивное разделение вообще имеет свое основание в проекте более глубоком, чем оно само, которое мы назвали в главе III второй части за неимением лучшего наименования "мотивацией". Сейчас, когда мы определили мотив и движущую силу, необходимо назвать этот проект, который поддерживает рефлексию, *интенцией*. Стало быть, в той мере, в которой воля есть случай рефлексии, подготовка к действию по свободному плану требует в качестве основы более глубокую интенцию. Для психолога недостаточно описать такого субъекта как реализующего свой проект в форме свободной рефлексии; необходимо еще, чтобы он был способен показать нам *глубокую интенцию*, которая означает, что субъект реализует свой проект в форме проявления воли лучше, чем в любой другой форме;

разумеется, любой иной способ сознания давал бы ту же самую реализацию, если цели поставлены первоначальным проектом. Таким образом, мы достигли свободы более глубокой, чем воля, просто показывая, что у нас больше *внутренних побуждений* (exigeants) в отличие от психологов, которые, ставя вопрос *"почему?"*, ограничиваются констатацией способа сознания как волевого.

Этот краткий анализ не имел в виду исчерпать проблему воли; для этого нужно было бы предпринять феноменологическое описание воли самой по себе. Это не наша цель; мы просто показали, что воля не является привилегированным обнаружением свободы, а есть психический факт с присущей ему структурой, который конституируется по той же самой схеме, как и другие психические факты, и основывается, как и они, на первоначальной и онтологической свободе.

Одновременно свобода обнаруживает себя как некое не анализируемое целое; мотивы, движущие силы и цели так же, как и способ их постижения, организованы единообразно в рамках этой свободы и должны пониматься исходя из нее. Можно ли сказать, что необходимо представлять свободу как ряд непостоянных движений, сравнимых с эпикурейским clinamen? Свободен ли я желать чего бы то ни было, в какой бы то ни было момент? И должен ли я каждый раз, когда хочу объяснить тот или иной проект, обращаться к иррациональности случайного и свободного выбора? Поскольку казалось, что признание свободы имеет следствием опасные концепции, находящиеся в полном противоречии с опытом, здравые умы отвернулись от веры в свободу; можно даже утверждать, что детерминизм, если не смешивать его с фатализмом, был бы "более гуманным", чем теория свободной воли; если же подчеркнуть строгую обусловленность наших действий или, по крайней мере, дать *основание* каждому из них, и если ограничиться только психической сферой, отказавшись искать обусловленность действий в единстве универсума, то обнаружится, что последовательность наших действий — в нас самих; мы действуем так, каковы мы сами, и наши действия участвуют в создании нас самих.

Однако рассмотрим подробнее некоторые очевидные результаты, к которым привел наш анализ. Мы показали, что свобода создается только при наличии бытия Для-себя; человеческая реальность свободна настолько, насколько она имеет в бытии собственное ничто. Это ничто, как мы видели, она имеет в бытии по различным измерениям: вначале — темпорализуясь, то есть будучи всегда на расстоянии от самой себя, а это предполагает, что она никогда не может позволить определить себя своим прошлым в том или другом действии; затем — возникая как сознание некоторой вещи себя самой, то есть являясь присутствием к себе, а не просто собой; это предполагает, что ничего не существует в сознании, что не было бы сознанием существования, и, следовательно, ничто, внешнее сознанию, не может его мотивировать; наконец — будучи трансцендентностью, то есть не какой-то вещью, которая *вначале* была бы, чтобы *затем* стать в отношение к той или другой цели, напротив, человеческая реальность — это бытие, которое с самого начала является проектом, то есть определяется своей целью.

Таким образом, мы вовсе не намерены говорить здесь о произволе или капризе; такое существующее, как сознание, отделено необходимым

образом от всех других, так как они только и находятся в связи с ним в той степени, в какой выступают *для него*. Оно решает о своем прошлом в форме традиции в свете своего будущего, вместо того чтобы позволить ему просто-напросто детерминировать свое настоящее, и объявляет о себе, что оно *есть посредством другой вещи, чем оно само*, то есть посредством цели, которой оно не является и которую проектирует по другую сторону мира. Это и есть то, что мы называем свободным существованием. Это вовсе не означает, что я был бы свободен подняться или сесть, войти или выйти, убежать от опасности или встретить ее лицом к лицу, если под свободой понимают чистую, капризную случайность, незаконную, немотивированную, непостижимую. Конечно, каждое из моих действий, будь оно самым незначительным, полностью свободно в том смысле, который мы собираемся уточнить; но это не означает, что оно может быть *любым*, ни даже то, что оно будет непредвиденным. Однако скажут: если его нельзя понять *ни* исходя из состояния мира, *ни* исходя из совокупности моего прошлого, понимаемого как вещь неповторимая, то как возможно, что оно было бы мотивированным? Рассмотрим это подробнее.

Согласно общепринятому мнению, быть свободным — не значит только выбирать себя. Говорят, что выбор свободен, если он такой, когда мог бы быть другим, каким не является. Я отправляюсь на экскурсию с товарищами. В течение многих часов похода моя усталость растет, она становится наконец очень мучительной. Я сначала сопротивляюсь, а потом внезапно перестаю идти, я уступаю, бросаю свой рюкзак на край дороги и опускаюсь возле нее. Меня упрекают за это действие, понимая под ним, что я был свободен, то есть не только то, что никто и ничто не определяло мое действие, но еще, что я мог бы сопротивляться своей усталости, поступать, как мои дорожные спутники, и дождаться места остановки для отдыха. Я буду себя защищать, говоря, что я был *слишком* усталым. Кто прав? Или, скорее всего, не основан ли спор на ошибочных основаниях? Нельзя сомневаться в том, что я мог бы поступить по-другому, иначе тут не было бы проблемы. Ее нужно было лучше сформулировать таким образом: мог ли я поступить иначе, не изменяя заметно органическую целостность проектов, которыми я являюсь, не мог ли факт сопротивления моей усталости, вместо того чтобы остаться простой, местной и случайной модификацией моего поведения, сделаться результатом радикальной трансформации моего бытия-в-мире, трансформации к тому же *возможной*? Иначе говоря, я мог бы, предположим, действовать иначе, но какой ценой?

На этот вопрос мы собираемся вначале ответить *теоретическим* описанием, которое позволит нам понять принцип нашей концепции. Мы увидим затем, что это описание приведет к обогащению результатов нашего теоретического анализа, если только конкретная реальность не окажется сложнее и не будет противоречить им.

Заметим вначале, что сама по себе усталость не могла бы вызвать мое решение. Она действует, как мы это видели, говоря о физической боли, лишь способом, которым существует мое тело. Она не становится вначале объектом полагающего сознания, но есть сама фактичность моего сознания. Если, следовательно, я иду по сельской местности, то

мне открывается именно этот окружающий мир, именно он становится объектом моего сознания; я трансцендирую его к моим возможностям, таким, например, как возможность прибыть этим вечером в место, которое я заранее назначил. Я обладаю неполагающим сознанием моего тела (в форме усталости), которое регулирует отношения с миром и говорит о моей вовлеченности в мир только в той степени, в какой я постигаю этот пейзаж моими глазами, развертывающими расстояния, моими ногами, карабкающимися по косогорам, тем самым открывая новые виды, новые препятствия и снова скрывая их за моей спиной, нагруженной рюкзаком. Объективно и в корреляции с этим нететическим сознанием дороги открываются нескончаемыми, отлоги — *более крутыми*, солнце — слишком раскаленным и т. д. Но я еще не *думаю* о моей усталости, не постигаю ее как квазиобъект моей рефлексии. Наступает, однако, момент, когда я пытаюсь возобновить ее и рассмотреть; само это намерение нуждается в интерпретации. Возьмем, например, усталость, какова она есть. Она вовсе не созерцательное восприятие моей усталости; но, как мы это видели в отношении боли, я *страдаю* от моей усталости. То есть рефлексивное сознание направляется к моей усталости, чтобы жить ею и придать ей значимость и практическое отношение ко мне. Именно в этом плане усталость выносима или невыносима для меня. Она не будет ничем сама по себе, но только рефлексивное Для-себя, возникая, страдает от усталости как невыносимой. Здесь встает существенный вопрос: отличаются ли мои дорожные спутники большим здоровьем по сравнению со мной? Они приблизительно так же натренированы, как и я. Таким образом, хотя и невозможно *сравнивать* психические события, которые происходят в различных субъектах, я обычно заключаю (и свидетели заключают после объективного рассмотрения наших тел-для-других), что они приблизительно так же "устали, как и я". Откуда же проистекает, что они страдают по-другому от своей усталости? Скажут, что различие возникает оттого, что "я изнежен", а они нет. Но, хотя эта оценка имеет бесспорное практическое значение и на нее можно положиться, когда речь пойдет о решении приглашать меня или нет на другую экскурсию, она не может нас тут удовлетворить. В самом деле, мы видели, что быть властолюбивым — значит проектировать себя на завоевание трона или почестей; это не нечто *данное*, которое подталкивало бы к завоеванию, это — само завоевание. Точно так же, "быть изнеженным" не может быть данным фактически и является только выражением, указывающим на способ, которым я переживаю усталость. Следовательно, если я хочу понять, в каких условиях я могу переживать усталость как невыносимую, не стоит ссылаться на так называемые фактические данные, которые могут раскрываться только в выборе; необходимо попытаться исследовать сам этот выбор и посмотреть, не объясняется ли он под углом зрения выбора более широкого, куда включается как вторичная структура. Если я спрошу одного из компаньонов, то он мне будет объяснять, что он, конечно, устал, но что он *любит* свою усталость; он погружается в нее, как в ванну; усталость ему кажется в некотором роде привилегированным орудием открытия окружающего его мира, орудием для приспособления к жесткости каменистых дорог, для раскрытия значимости "гористых"

склонов; таким же образом легкий солнечный ожог затылка, легкий шум в ушах позволяют ему реализовать прямой контакт с солнцем. Наконец, чувство силы для него есть чувство побежденной усталости. Его усталость является не чем иным, как страстью, которую он терпит, чтобы дорожная пыль, солнечные ожоги, жесткость дорог существовали бы в максимуме; его сила, то есть это сладкое знакомство с усталостью, которую он любит, в которую погружается и которой, однако, управляет, дается как способ приспособиться к горам, способ терпеть их до конца и быть здесь победителем. Мы увидим в следующей главе, каков смысл слова "обладание" и в какой степени *действие* есть средство *присвоения*. Таким образом, усталость моего спутника переживается в проекте более широком: доверчивой отдачи себя природе, допускаемой страсти, чтобы она существовала с наибольшей силой и в то же самое время была сладким владычеством и присвоением. Только в этом проекте и через него она может быть понята и иметь для него значение. Но это значение и этот более широкий проект сами по себе "unselbstständig". Они недостаточны, ибо предполагают еще особое отношение моего спутника к своему телу, с одной стороны, и к вещам — с другой. Совершенно ясно, что способов существовать своим телом столько, сколько есть Для-себя, хотя, естественно, некоторые первоначальные структуры неизменны и конституируют в каждом человеческую реальность; в другом месте мы займемся тем, что неподходящим образом назвали отношением индивида к роду и к условиям универсальной истины. Сейчас мы можем понять исходя из множества значимых событий, что существует, например, определенный тип бегства к фактичности, который состоит в том, чтобы предаться этой фактичности, то есть, в сущности, довериться ей, любить ее, пытаясь вернуть ее. Этот первоначальный проект возобновления является, таким образом, определенным выбором, который делает Для-себя в присутствии проблемы бытия. Его проектом остается ничтожение, но это ничтожение отказывается от в-себе, которое оно ничтожит, и выражается через особое повышение ценности фактичности. Это и есть то, что выражают множеством способов поведения в так называемой *заброшенности*. Предаваться усталости, зною, голоду и жажде, позволить себе с наслаждением приблизиться к сидению, к ложу, растянуться, позволить себе утолить жажду своего тела — не перед взором другого, как в мазохизме, но в первоначальной уединенности Для-себя — все эти поступки не могут ограничиться сами собой, что мы хорошо чувствуем, так как у другого они раздражают или привлекают; их условием является начальный проект восстановления тела, то есть попытка решения проблемы абсолютного (В-себе-для-себя). Эта начальная форма сама может ограничиться глубокой терпимостью к фактичности; проект "делаться телом" будет означать тогда счастливую уступку множеству мелких преходящих удовольствий, множеству маленьких желаний, слабостей. Пусть вспомнят, как в "Улиссе" Джойса г-н Блум, в то время как он удовлетворял свои естественные нужды, благосклонно вдыхал "интимный запах, поднимающийся снизу"*. Но возможно, как в случае с моим спутником, что через тело и потворство телу Для-себя пытается возобновить целостность несознающего, то есть весь универсум, поскольку он является

совокупностью материальных *вещей*. В этом случае намечаемый синтез в-себе с для-себя будет синтезом квазипантеистической целостности в-себе с для-себя, которое эту целостность восстанавливает. Тело здесь является орудием синтеза; оно погружается в усталость, например, чтобы это в-себе существовало прочнее. И так как именно *своим* телом существует для-себя, эта страсть тела совпадает с проектом для-себя "сделаться существующим" в-себе. В целом эта установка одного из моих дорожных спутников может выражаться в темном чувстве некой миссии; он совершает эту экскурсию, потому что гора, на которую он собирается подняться, и леса, которые он намерен пройти, *существуют*; он имеет миссию быть тем, посредством кого будет выявляться их смысл. И через это он стремится быть тем, кто придает им основание в самом их существовании. Мы возвратимся в следующей главе к этому присваивающему отношению для-себя к миру, но мы еще не располагаем необходимыми элементами, чтобы прояснить полностью это отношение. Во всяком случае, после нашего исследования кажется очевидным, что именно способ, которым мой спутник *переживает* свою усталость, чтобы быть понятым, требует регрессивного анализа, который приводит нас к первоначальному проекту. Является ли на этот раз проект, который мы наметили, "selbstständig"? Конечно, и в этом легко убедиться; в действительности, регрессируя, мы достигли первоначального отношения, которое выбирает для-себя со своей фактичностью и миром. Но это первоначальное отношение — не является ли оно не чем другим, как самим бытием-в-мире для-себя, поскольку это бытие-в-мире есть выбор, то есть не достигли ли мы ничтожения первоначального типа, посредством которого для-себя имеет в бытии свое собственное ничто? Исходя из этого никакой интерпретации не могло быть достигнуто, так как она неявно предполагала бы бытие-в-мире для-себя, так же как все предпринимаемые доказательства Евклидова постулата неявно предполагали этот же постулат.

Отсюда, если я применяю тот же самый метод, чтобы интерпретировать способ, которым я переживаю усталость, я вначале чувствую в себе некоторое недоверие к телу, например способ не хотеть "действовать им...", считать его ничем, что просто является для меня одним из многих возможных способов *существовать своим телом*. Я без труда открою аналогичное недоверие по отношению к в-себе и, например, первоначальный проект возвратить в-себе, которое я ничтожил *через посредство других*, что отсылает меня к одному из начальных проектов, перечисленных нами в предшествующей части. Следовательно, моя усталость, вместо того чтобы переживаться "в гибкости", будет воспринята "в жесткости" как назойливое явление, от которого я хочу освободиться, и все это потому, что усталость воплощает мое тело и мою грубую случайность в середине мира, в то время как мой проект предназначен спасти мое тело и мое присутствие в мире посредством взглядов другого. Я отсылаю себя также к моему первоначальному проекту, то есть к моему бытию-в-мире, поскольку это бытие есть выбор.

Мы не скрываем от себя несовершенство метода подобного исследования. Очень многое еще нужно сделать в этой области; речь идет в действительности о том, чтобы выявить значения, предполагаемые

действием, *всем* действием, и перейти отсюда к значениям более богатым и глубоким, до тех пор, пока не встретится значение, которое не предполагает больше никакого другого значения и отсылает только к самому себе. Эта возбуждающая диалектика стихийно практикуется большинством людей; можно даже констатировать, что в самопознании или в познании другого спонтанное понимание дается иерархией интерпретаций. Какой-либо жест отсылает к некоторому "Weltanschauung"[1], и мы это *чувствуем*. Но никто не пытался систематически раскрыть значения, предполагаемые действием. Единственная школа, которая исходит из той же самой первоначальной очевидности, что и мы, — это фрейдистская школа. Для Фрейда, как и для нас, действие не может ограничиться самим собой, оно непосредственно отсылает к более глубоким структурам. А психоанализ есть метод, который позволяет прояснить эти структуры. Фрейд спрашивает себя, как и мы: в каких условиях возможно, чтобы такая-то личность совершила такое-то отдельное действие? И он отказывается, как и мы, интерпретировать действие предшествующим моментом, то есть признавать горизонтальный психический детерминизм. Действие для него является *символическим*, то есть оно выражает желание более глубокое, оно может интерпретироваться, лишь исходя из первоначальной детерминации либидо субъекта. Только Фрейд намеревается, таким образом, создать вертикальный детерминизм. Кроме того, его концепция благодаря этой увертке по необходимости отсылает к прошлому субъекта. Эмоциональность для него лежит в основе действия в форме психофизиологических побуждений. Но эта эмоциональность является вначале у каждого из нас чистой доской; внешние обстоятельства и, этим все сказано, *история* субъекта будут решать, фиксируется ли та или другая склонность на том или другом объекте. Именно ситуация ребенка в среде семьи определит в нем рождение Эдипова комплекса; в других обществах, образованных из семей другого типа, как наблюдали, например, у дикарей Коралловых островов Тихого океана, такой комплекс не мог сформироваться. Кроме того, еще и внешние обстоятельства будут решать, "ликвидируется" этот комплекс или, наоборот, станет в период полового созревания полюсом сексуальной жизни. Таким образом, посредством истории и через историю вертикальный детерминизм Фрейда остается осью в горизонтальном детерминизме. Конечно, такое символическое действие выражает нижележащее желание и теперешнее, так же как это желание выявляет более глубокий комплекс и теперешний в единстве того же самого психологического процесса. Но комплекс не существует заранее без его символического проявления, и только прошлое создало его таким, каков он есть, следуя классическим связям: перенос, конденсация и т. д., что мы находим не только в психоанализе, но и во всех попытках детерминистской реконструкции психической жизни. Вследствие этого, измерение будущего для психоанализа не существует. Человеческая реальность теряет один из своих эк-стазов и должна интерпретироваться единственно посредством регрессии к прошлому исходя из настоящего. В то же самое время основные структуры субъекта, которые становятся

---

[1] "мировоззрение" (*нем.*). — *Ред.*

значимыми через его действия, являются значимыми не *для него*, но для объективного свидетеля, использующего дискурсивные методы для объяснения этих значений. Никакое доонтологическое понимание смысла его действий не является соответствующим субъекту. И это хорошо понятно, так как указанные действия, несмотря ни на что, являются лишь результатом прошлого, которое в принципе недосягаемо, хотя вместо этого нужно было бы попытаться вписать цель действий в будущее.

Таким образом, мы не должны брать за образец психоаналитический *метод*, то есть мы должны попытаться выявить значения какого-либо действия исходя из принципа, что всякое действие, каким бы незначительным оно ни было, не является простым следствием предшествующего психического состояния и не относится к компетенции линейного детерминизма, а, напротив, включается как вторичная структура в структуры глобальные и в конечном счете — в целостность (totalité), которой являюсь я. В противном случае я должен был бы понимать себя или как горизонтальный поток феноменов, каждый из которых обусловлен во внешнем мире предшествующим феноменом, или как субстанцию, поддерживающую течение своих модусов, лишенных смысла. Эти две концепции привели бы нас к смешению для-себя с в-себе. Но если мы примем метод психоанализа, а мы вернемся к нему надолго в следующей главе, то должны применять его *в обратном смысле*. Мы постигаем всякое действие как *понимаемый* феномен и не допускаем больше детерминированной "случайности", как Фрейд. Но, вместо того чтобы постигать рассматриваемый феномен исходя из прошлого, мы понимаем действие как возвращение будущего к настоящему. Способ, которым я переживаю усталость, нисколько не зависит от случайности склона, по которому я взбираюсь, или от беспокойной ночи, которую я провел; эти факторы могут способствовать созданию моей усталости, но не в соответствии со способом, которым я ее переживаю. Однако мы отказываемся видеть в ней, вместе с одним из учеников Адлера, выражение комплекса неполноценности, например в том смысле, что этот комплекс был бы предыдущим образованием. Мы согласны с тем, что определенный, яростный и негибкий способ бороться с усталостью может выражать то, что называют комплексом неполноценности. Однако сам комплекс неполноценности является проектом моего собственного для-себя в мире в присутствии Другого. Как таковое, для-себя есть всегда трансцендентность, а также способ выбирать самого себя. Это — комплекс неполноценности, против которого я борюсь и который, однако, я признаю; я его *выбрал* с самого начала; без сомнения, он становится значимым через мои различные "действия, ведущие к поражению", но он является как раз не чем иным, как организованной целостностью моих пораженческих действий, как проектируемый план, как общий набросок моего бытия, и каждое пораженческое поведение есть сама трансцендентность, так как я возвышаю каждый раз действительное к моим возможностям; например, покориться усталости — значит трансцендировать дорогу, чтобы конституировать в ней смысл: "дорога слишком трудна для перехода". Невозможно серьезно обсуждать чувство неполноценности, не определяя его исходя из будущего и моих возможностей. Даже такие

констатации, как "я безобразен", "я глуп" и т.п., являются по своей природе предвосхищениями. Речь здесь идет не о чистой констатации моей некрасивости, но о понимании коэффициента враждебности, который представляют женщины или общество для моих начинаний. И это может открыться только через выбор и в выборе этих начинаний. Таким образом, комплекс неполноценности является глобальным и свободным проектом меня самого как худшего перед другим; он есть способ, с помощью которого я выбираю принять на себя бытие-для-другого, свободное решение, которое я даю существованию другого; это — непреодолимый скандал. Итак, мои реакции на чувство неполноценности и мои пораженческие поступки нужно понимать, исходя из свободного наброска моего чувства неполноценности как выбора себя в мире. Мы согласны с психоаналитиками, что всякая человеческая реакция априори понимаема. Но мы их упрекаем в том, что они как раз и не признают первичную "осмысленность", пытаясь объяснить рассматриваемую реакцию предшествующей, что снова вводит причинный механизм; понимание должно определяться по-другому. Всякое действие понимаемо как проект самого себя к возможному. Действие понимаемо с самого начала, поскольку оно предлагает рациональное содержание, постигаемое непосредственно. Я кладу свою сумку на землю, *чтобы* немного отдохнуть, то есть мы непосредственно познаем возможность того, что действие проектирует, и цель, которую оно намечает. Действие понимаемо, далее, в том, что рассматриваемое возможное отсылает к другим возможностям, последние — также к другим и так далее, до окончательной возможности, которой я являюсь. И понимание в обоих смыслах слова осуществляется в двух противоположных направлениях: регрессивным психоанализом, отправляясь от рассматриваемого действия, достигают моей конечной возможности; через синтетическое продвижение вперед от этого конечного возможного восходят к рассматриваемому действию и познают его интеграцию в общей форме.

Эта форма, которую мы называем окончательной возможностью, не является *одной* возможностью среди других, будь то, как того хотел Хайдеггер, возможность умереть или "не реализовывать больше присутствие в мире". Любая единичная возможность в действительности сочленяется с другими такими же в едином целом. Напротив, нужно понимать эту конечную возможность как объединяющий синтез всех наших настоящих возможностей; каждая из этих возможностей пребывает в окончательной возможности в состоянии безучастности, до тех пор пока какое-либо отдельное обстоятельство не приведет к выделению одной возможности без упразднения ее принадлежности к целому. Мы отметили во второй части[1], что восприятие любого объекта возникает на *фоне мира*. Мы понимаем под этим, что "перцепция", как обычно называют ее психологи, не может ограничиться объектами только "видимыми" или "слышимыми" и т. п. в определенный момент, но что рассматриваемые объекты отсылают посредством различных значений и импликаций к целостности существующего в себе, *исходя из которого* они и воспринимаются. Следовательно, неверно, что отходя постепенно

[1] Часть вторая, глава III, § 2.

от этого стола в комнате, где я нахожусь, выходя потом оттуда в вестибюль, на лестницу, на улицу, я наконец в результате перехода к границе понимаю мир в качестве совокупности всех существований. Как раз наоборот, я не могу воспринять любую инструментальную вещь, не начиная с абсолютной целостности всех существующих вещей, так как мое первое бытие есть бытие-в-мире. Итак, мы находим в вещах, поскольку *вещи "есть"* вечный призыв к человеку осуществлять интеграцию, чтобы, постигнув эти вещи, мы нисходили от полной и непосредственно реализуемой интеграции к такой единичной структуре, которая только и интерпретируется по отношению к этой целостности. Но если, с другой стороны, *есть* мир, то это потому, что мы появляемся в мире и в целостности сразу. В самом деле, мы отмечали в той же самой главе, посвященной трансцендентности, что в-себе не было бы способно ни к какому мирскому единству только посредством самого себя. Но наше появление является страстью в том смысле, что мы теряем себя в ничтожении, чтобы существовал мир. Следовательно, первый феномен бытия в мире является первоначальным отношением между целостностью в-себе или миром и моей собственной распадающейся целостностью; я выбираю себя целиком в целом мире. И так же как я иду *от* мира *к* "этой" единичной вещи, я иду от самого себя как распадающейся целостности к наброску одной из моих единичных возможностей, поскольку я могу понять отдельное "это" на фоне мира только в случае единичного проекта самого себя. И так же как я могу понять определенное "это" лишь на фоне мира, возвышая его к той или другой возможности, я могу проектировать себя за пределы "этого" только на фоне моей конечной и полной возможности. Таким образом, моя конечная и полная возможность, как первоначальная интеграция всех моих отдельных возможностей, и мир как целое, который начинает существовать в отдельных существующих вещах благодаря моему появлению в бытии, являются двумя строго коррелятивными понятиями. Я могу воспринять молоток (то есть наметить, как им "бить") только на фоне мира, но и соответственно я могу наметить это действие "бить" лишь на фоне своей целостности и исходя из нее.

Итак, основное действие свободы найдено; и именно она придает свой смысл единичному действию, которое я вынужден рассматривать; это постоянно обновляемое действие не отличается от моего бытия; оно есть выбор меня самого в мире и заодно открытие мира. Это позволяет избежать подводного камня бессознательного, на который наткнулся с самого начала психоанализ. Если нет ничего в сознании, что не было бы сознанием бытия, нам могли бы возразить: необходимо ли, чтобы этот основной выбор являлся выбором *сознательным*? Или, точнее, можете ли вы утверждать, что вы осознаете, когда покоряетесь усталости, все импликации, которые предполагает это действие? Мы ответим, что прекрасно осознаем это. Только само это осознание должно иметь границей структуру сознания вообще и делаемый нами выбор.

Что касается последнего, нужно подчеркнуть тот факт, что речь вовсе не идет об обдуманном выборе. И это не оттого, что он был бы *менее* сознательным или *менее* ясным, чем обдуманное решение, но, напротив, потому, что он является основой всякого обдуманного реше-

ния, и потому, что, как мы видели, решение требует интерпретации исходя из первоначального выбора. Однако следует остерегаться заблуждения, которое возникло бы, если из первоначальной свободы создавали бы *расположение* мотивов и движущих сил в качестве объектов, а потом исходя из них — *решение*. Совсем наоборот, как только есть мотив и движущая сила, то есть оценка вещей и структур мира, уже есть расположение целей и, стало быть, выбор. Но это не означает, что глубокий выбор являлся бы тем самым и бессознательным. Выбор делается только с сознанием нас самих. Это сознание, как известно, может быть лишь неполагающим; оно есть сознание-нас, потому что оно не отличается от нашего бытия. И как наше бытие является в точности нашим первоначальным выбором, сознание выбора (о выборе) тождественно нашему сознанию, нас самих. Нужно быть сознательным, чтобы выбирать, и нужно выбирать, чтобы быть сознательным. Выбор и сознание есть одно и то же. Именно это многие из психологов чувствовали, когда заявляли, что сознание "является отбором". Но, не сумев перевести этот отбор к его онтологическому основанию, они оставались на почве, где отбор казался немотивированной функцией сознания, к тому же субстанциальной. В этом, в частности, можно упрекнуть Бергсона. Но если вполне обосновали, что сознание есть ничтожение, то поняли, что иметь сознание нас самих и выбирать — это одно и то же. Именно этим объясняются трудности, с которыми столкнулись такие моралисты, как Жид, когда они хотели определить чистоту чувств. Какое различие, спрашивал Жид[1], между чувством желаемым (voulu) и чувством *"испытываемым"* (éprouvé)? По правде сказать, никакого: "хотеть любить" и любить — одно и то же, так как любить — значит выбирать любящего, усваивая сознание любви. Если παθος является свободным, то он есть выбор. Мы достаточно показали, особенно в главе о Временности, что картезианское cogito должно быть расширено. Действительно, мы видели, что иметь сознание себя никогда не означает сознавать мгновение, так как мгновение есть лишь изображение ума, и если бы даже оно существовало, сознание, которое бы себя постигало в мгновении, не постигало бы больше *ничего*. Я могу иметь сознание себя только как *такого-то* человека, вовлеченного в то или другое дело, рассчитывающего на тот или иной успех, опасающегося того или иного результата, и через совокупность этих предчувствий полностью обрисовываю свой *образ*. И, разумеется, таким способом я познаю себя в тот момент, когда пишу; я не есть простое воспринимающее сознание моей руки, которая рисует знаки на бумаге; я нахожусь впереди этой руки до завершения книги, до того значения, которое она приобретает в моей жизни и философской деятельности вообще; и именно в рамках этого проекта, то есть в рамках того, что я есть, создаются определенные проекты к возможностям более ограниченным — как изложить такую-то идею таким-то или таким-то образом, или прекратить писать на время, или перелистать произведение, где я ищу такую-то или такую-то ссылку, и т. д. Было бы ошибочным думать, что этому глобальному проекту соответствует аналитическое и различающее со-

[1] "Journal des faux-monnayeurs"*.

знание. Мой окончательный и первоначальный проект, так как он двойствен, является, как мы это увидим, всегда наброском решения проблемы бытия. Но это решение не является вначале задуманным, а потом реализуемым; мы *являемся* этим решением, мы делаем его существующим самой нашей ангажированностью и мы можем, следовательно, понять его, только живя им. Таким образом, мы являемся в настоящем всегда целиком сами собой; но именно потому, что мы полностью в настоящем, мы не можем надеяться на то, чтобы иметь аналитическое и детализированное сознание того, чем мы являемся. Это сознание, впрочем, может быть только нететическим.

Однако, с другой стороны, мир нас как раз отсылает своей артикуляцией к образу того, чем мы являемся. Не потому, что мы могли бы, как мы это видели, расшифровать этот образ, то есть детализировать его и подвергнуть анализу, но потому, что мир является нам таким, каковы мы суть; в самом деле, именно возвышая его к самим себе, мы заставляем его появиться таким, каков он есть. Мы выбираем мир не в его связи с в-себе, но в его значении, выбранном нами. Так как внутреннее отрицание, отрицая нас, какими мы были, заставляет появиться мир как мир, который только и может существовать, как если бы отрицание являлось в то же время проектом к возможному. Именно это и является способом, которым я доверяю себя безжизненному, которым я предаюсь своему телу или, наоборот, сопротивляюсь тому и другому, что и выявляет мое тело и неодушевленный мир со свойственными им ценностями. Следовательно, здесь я обладаю полным сознанием себя и своих основных проектов, причем на этот раз сознание является полагающим. И именно потому, что оно полагающе, оно и дает мне трансцендентный образ того, каков я есть. Ценность вещей, их инструментальная роль, их реальные близость и удаленность (не связанные с пространственными близостью и удаленностью) не делают ничего другого, как только вырисовывают мой образ, то есть мой выбор. Моя одежда (мундир или пиджак, мягкая или крахмальная рубашка), неряшливая или выхоленная, изысканная или заурядная, моя мебель, город и улица, где я живу, книги, которыми я себя окружаю, увеселения, которым я предаюсь, — все это мое, то есть в конечном счете мир, который я беспрерывно сознаю, по крайней мере под видом значения, предполагаемого объектом, который я рассматриваю или употребляю, — все мне дает знание о себе самом, мой выбор, то есть мое бытие. Но такова структура полагающего сознания, что я не могу перевести это знание в субъективное понимание самого себя, и оно отсылает меня к другим объектам, которые я создаю или располагаю в связи с порядком предшествовавших событий; я могу, следовательно, воспринимать себя, только все более и более вырезая свой образ в мире. Таким образом, мы вполне обладаем сознанием выбора, которым мы являемся. И если возразят, что в соответствии с этими замечаниями нужно было бы иметь сознание нас не как *бытия-выбранного*, но как *выбирающего*, мы бы ответили, что это сознание выражается двойным "чувством" — тревоги и ответственности. Тревога, беспомощность, ответственность, будь то под сурдинку или в полную силу, образуют на самом деле *качество* нашего сознания, поскольку последнее есть простая свобода.

Мы поставили только что вопрос: я покорился усталости, говорили мы, и, без сомнения, *я мог бы* поступить иначе, но *какой ценой*? Сейчас мы в состоянии на него ответить. Наш анализ показал, что это действие не было *немотивированным*. Конечно, оно не объясняется посредством движущей силы или мотива, понимаемых как содержание предшествующего "состояния" сознания; но оно должно интерпретироваться исходя из первоначального проекта, интегрирующей частью которого оно делается. Отсюда становится очевидным, что нельзя предполагать, будто действие могло бы быть изменено, не предполагая в то же время фундаментального изменения первоначального выбора меня самого. Этот способ предаться усталости и опуститься на обочину дороги выражает некоторую начальную напряженность моего тела и неодушевленного в-себе. Он находится в рамках определенного видения мира, где трудности могут казаться "не стоящими того, чтобы их терпеть" и где как раз движущая сила, будучи чистым нететическим сознанием и, следовательно, первоначальным проектом себя к абсолютной цели (некоторый аспект в-себе-для-себя), постигается из мира (жара, удаленность от города, тщета усилий и т.п.) как *мотив* прекратить мой поход. Таким образом, *возможно* остановиться, обрести смысл *теоретически* только в (и посредством) иерархии возможностей, которыми я являюсь, начиная с окончательной и первичной возможности. Это не предполагает, что я *с необходимостью должен* прекратить поход, но только то, что я могу отказаться от прекращения похода лишь через радикальное изменение моего бытия-в-мире, то есть путем резкой метаморфозы своего первоначального проекта или посредством другого выбора себя и своих целей. Это изменение, впрочем, всегда возможно. Тревога, когда она нам открывается, показывает сознанию нашу свободу и свидетельствует об этой постоянной изменчивости первоначального проекта. В тревоге мы не просто познаем тот факт, что возможности, которые мы проектируем, постоянно подтачиваемы нашей свободой в сторону изменения; мы понимаем, кроме того, наш выбор, то есть нас самих, как *неоправданных*, иначе говоря, мы понимаем наш выбор как непроистекающий не из какой предшествующей реальности, служащей основанием, а, напротив, из совокупности значений, которые конституируют реальность. Неоправданность не есть только субъективное признание абсолютной случайности нашего бытия, но и признание интериоризации и принятие на себя этой случайности. Ведь выбор, как мы это видели, происходит из случайности в-себе, которую он ничтожит и переводит в плоскость немотивированной детерминации для-себя посредством себя. Итак, мы постоянно вовлечены в наш выбор и постоянно сознаем, что можем быстро изменить его в противоположную сторону, так как мы проектируем будущее самим нашим бытием и подтачиваем его постоянно нашей экзистенциальной свободой; мы объявляем себе, кем мы являемся, посредством будущего, не захваченные им, так как оно всегда остается *возможностью*, никогда не переходя в ранг *действительного*. Таким образом, нам беспрерывно *угрожает* ничтожение нашего настоящего выбора; мы находимся под постоянной угрозой выбрать себя и, следовательно, стать другими, чем мы есть. От одного факта, что наш выбор является абсолютным, он оказывается *хрупким*, то есть,

устанавливая им нашу свободу, мы полагаем сразу ее постоянную возможность становиться *на сторону* уходящего прошлого, а не будущего.

Кроме того, уясним себе, что наш выбор в настоящее время является таким, что он не дает нам никакого *мотива*, чтобы его перевести в прошлое последующим выбором. В самом деле, именно он создает первоначально все мотивы и все движущие силы, которые могут нас вести к частным действиям, именно он располагает миром с его значениями и орудийными комплексами, с его коэффициентом враждебности. Это абсолютное изменение, которое угрожает нам от рождения до смерти, остается навсегда непредвидимым и непостижимым. Даже если мы будем видеть другие основные позиции как *возможные*, мы их всегда будем рассматривать только извне, как поступки Другого. И если бы мы попытались соотнести их с нашими поступками, они не потеряли бы от этого свой внешний характер и характер трансцендируемых-трансцендентностей. "Понять" их в действительности означало бы выбрать их. Мы к этому еще вернемся.

Кроме того, мы не должны себе представлять первоначальный выбор как "производящийся от одного мгновения к другому"; это было бы возвращением к концепции моментальности сознания, из которой не мог выйти Гуссерль. Поэтому, напротив, именно сознание себя темпорализует; нужно понять, что первоначальный выбор развертывает время и делает это только в единстве трех эк-стазов. Выбрать себя — это значит ничтожить себя, то есть сделать, чтобы будущее объявило нам, чем мы являемся, придавая смысл нашему прошлому. Следовательно, не существует последовательности мгновений, отделенных пустотами ничто, как у Декарта, и таких, что мой выбор мгновения t не мог бы действовать на выбор мгновения t_1. Выбрать — это значит осуществить то, что с моей ангажированностью появилось бы некоторое конечное расширение конкретной и непрерывной длительности, которая является как раз тем, что отделяет меня от реализации моих первоначальных возможностей. Таким образом, свобода, выбор, ничтожение, темпорализация есть одно и то же.

Однако *мгновение* — не пустое изобретение философов. Конечно, вовсе нет субъективного мгновения, когда я занят своим делом; в тот момент, например, когда я пишу, стараясь уяснить и привести в порядок свои идеи, для меня не существует мгновения, есть лишь постоянное подталкивание меня к целям, которые меня и определяют (разъяснение понятий, которые составляют основу этого произведения). Однако над нами постоянно висит *угроза момента*. То есть мы таковы благодаря самому выбору нашей свободы, тому, что мы всегда можем осуществить появление момента как разрыва с нашим эк-статическим единством. Что же такое момент? Момент не может быть выделен в процессе темпорализации конкретного проекта, как это мы только что показали. Но он также не может быть присоединен к начальной или конечной границе (если она существует) этого процесса, так как обе они изнутри присоединены к целостности процесса и составляют интегральные его части. Следовательно, обе границы являются лишь одной из характеристик мгновения; действительно, начальная граница связана с процессом, начальной границей которого она является, поскольку она есть *его* начало.

Но, с другой стороны, она ограничена предшествующим ничто в том, что она есть определенное начало. Конечная граница присоединена к процессу, который она заканчивает, она есть *его* конец: последняя нота принадлежит мелодии. Но она сопутствует ничто, которое ее ограничивает, она является *определенным* концом. Мгновение, если оно может существовать, должно быть ограничено двойным ничто. Это явилось бы совершенно непостижимым, если бы мгновение было данным ранее всем процессам темпорализации, как мы показали это. Но в самом развитии нашей темпорализации мы можем производить мгновения, если определенные процессы возникают после исчезновения предшествующих процессов. Мгновение будет тогда началом *и* концом. Одним словом, если конец одного проекта совпадет с началом другого, появится временная двойственная реальность, которая будет ограничена ничто, предшествующим тому, чему она есть начало, и ничто, следующим за тем, чему она есть конец. Но эта временная структура будет конкретной, только если начало дается самому себе как конец, который оно переводит в прошлое. Начало, которое дается как конец предшествующего проекта, — таким должно быть мгновение. Оно существует, следовательно, только если мы являемся сами себе началом и концом в единстве того же самого действия. Итак, это как раз то, что создается в случае радикального изменения нашего фундаментального проекта. Свободным выбором этого изменения мы темпорализуем проект, которым мы являемся, и заявляем о себе через будущее бытие, которое мы выбрали; таким образом, чистое настоящее принадлежит к новой темпорализации как начало, и оно получает от будущего, которое только что появилось, свою собственную природу начала. В действительности именно будущее может прийти к чистому настоящему, чтобы определить его как начало, в противном случае это настоящее было бы не чем иным, как любым настоящим. Следовательно, настоящее выбора принадлежит уже как интегрированная структура к новой целостности, приведенной в действие. Но, с другой стороны, невозможно, чтобы этот выбор не определялся *в связи* с прошлым, которое он имеет в бытии. Новый выбор является в принципе решением понять в качестве прошлого выбор, на место которого он себя ставит. Обращенный атеист совсем не является просто верующим; именно верующий, отрицающий у себя атеизм, переводит в прошлое свой проект быть атеистом. Таким образом, новый выбор дается как начало, поскольку начало есть конец, и как конец он есть начало; он ограничивается двойным ничто и как таковой реализует излом в эк-статическом единстве нашего бытия. Однако мгновение само является лишь ничто, так как, куда бы мы ни направляли взор, мы увидим лишь непрерывную темпорализацию, которая будет в соответствии с направлением нашего взгляда или завершенным и полным рядом, который только что закончился, увлекая за собой свою конечную границу, или живой темпорализацией, которая начинается и начальная граница которой подхватывается и увлекается возможностью будущего.

Таким образом, темпорализуясь, полный фундаментальный выбор определяет направление нашего движения вперед. Это не означает ни того, что он *дает начальный порыв*, ни того, что существует нечто вроде

гарантии, на которую я могу положиться, поскольку я нахожусь в границах этого выбора. Напротив, ничтожение проводится непрерывно, и, следовательно, свободное и постоянное повторение выбора неизбежно. Только это повторение не делается *от мгновения к мгновению*, поскольку я свободно повторяю свой выбор; то есть иначе не было бы мгновения; повторение так тесно связано с целым процессом, что оно не имеет и не может иметь никакого мгновенного значения. Но как раз потому, что выбор постоянно и свободно повторяется, его границей является сама свобода, то есть он неотступно преследуется призраком мгновения. Поскольку я *буду возобновлять* свой выбор, перевод в прошлое процесса будет производиться в полной онтологической непрерывности с настоящим. Процесс, переводимый в прошлое, остается организованным с настоящим ничтожением в форму *знания*, то есть переживаемого и интериоризованного значения, никогда не являющегося *объектом* для сознания, которое проектируется к своим собственным целям. Но именно потому, что я свободен, я всегда имею возможность сделать объектом мое непосредственное прошлое. Это значит, что, в то время как мое предшествующее сознание было чистым неполагающим сознанием прошлого, поскольку оно конституировало себя как внутреннее отрицание реально соприсутствущего и объявляло о своем смысле целями, поставленными "повторно", при новом выборе сознание ставит свое собственное прошлое в качестве объекта, то есть *оценивает* и определяет его. Этот акт объективации непосредственного прошлого производится лишь с новым выбором других целей; он способствует появлению мгновения как трещины, ничтожащей темпорализацию.

Понимание результатов, полученных посредством этого анализа, будет более легким для читателя, если мы их сравним с другой теорией свободы, например с теорией Лейбница. По Лейбницу, для Адама, берущего яблоко, как и для нас, была *возможность* не взять его. Но для него, как и для нас, следствия этого поступка так многочисленны и так разветвленны, что в конечном счете утверждение о том, что у Адама была возможность не взять яблоко, приводит к выводу, что был бы возможен другой Адам. Таким образом, случайность Адама образуется только с его свободой, поскольку эта случайность означает, что этот *действительный* Адам окружен бесконечным числом возможных Адамов, каждый из которых характеризуется по отношению к действительному Адаму поверхностным или глубоким изменением всех его атрибутов, то есть, в конце концов, изменением своей субстанции. Для Лейбница, следовательно, свобода, требуемая человеческой реальностью, является организацией трех различных понятий. Свободен тот, кто: 1) рационально определяется, чтобы совершить действие; 2) полностью понимает это действие через саму природу того, кто его совершает; 3) случаен, то есть существует таким образом, чтобы были возможны другие индивиды, совершающие другие действия по поводу той же самой ситуации. Но из-за необходимой связи возможностей другой поступок Адама был бы возможен лишь для другого Адама, а существование другого Адама предполагает существование другого мира. Мы признаем вместе с Лейбницем, что поступок Адама характеризует всю его личность и другой поступок понимался бы в свете и в рамках другой

личности Адама. Но Лейбниц снова впадает в фатализм, полностью отрицая идею свободы, когда он исходит из формулы субстанции Адама как из предпосылки, которая будет причиной действия Адама в качестве одного из частичных доводов, то есть когда он сводит хронологический порядок только к символическому выражению логического порядка. Отсюда вытекает, с одной стороны, что действие строго необходимо в силу самой сущности Адама; следовательно, случайность, которая делает возможной свободу, по Лейбницу, полностью содержится в сущности Адама. А эта сущность выбирается не самим Адамом, но Богом. Таким образом, истиной является то, что действие, совершаемое Адамом, протекает необходимо исходя из сущности Адама и что оно зависимо от самого Адама, и никого другого, а это несомненное условие свободы. Но сущность Адама есть *данное* для самого Адама; он не выбирал ее, не мог выбирать бытие Адама. Следовательно, он не несет никакой ответственности за свое бытие. Неважно, что потом ему можно приписать относительную ответственность за его действие, если она уже дана ему. Для нас, напротив, Адам совсем не определяется сущностью, так как для человеческой реальности сущность следует за существованием. Он определяется выбором своих целей, то есть появлением эк-статической темпорализации, которая не имеет ничего общего с логическим порядком. Таким образом, случайность Адама выражает конечный выбор, который он сделал из самого себя. Но поэтому то, о чем говорит ему его *личность*, есть будущее, а не прошлое; он дает узнать себя таким, каким он выбрал себя, поставив перед собой цели, к которым он себя проектирует, то есть целостностью своих вкусов, привязанностей, отвращений и т. п., поскольку есть только одна тематическая организация и *смысл*, присущий этой целостности. Мы бы впали в противоречие, если бы сказали Лейбницу: "Конечно, Адам выбрал яблоко, взяв его, но он не выбирал стать Адамом". Для нас, в действительности, именно на уровне выбора Адамом самого себя, то есть на уровне определения сущности существованием, находится проблема свободы. Кроме того, мы согласны с Лейбницем, что другой жест Адама предполагает другого Адама, предполагает другой мир, но мы не имеем в виду под "другим миром" такую организацию его составных частей, чтобы другой, возможный, Адам нашел там свое место; просто другому бытию-в-мире Адама будет соответствовать открытие другой стороны мира. Наконец, для Лейбница, возможный жест другого Адама, осуществленный в другом возможном мире, существует до всякой вечности в качестве возможного, до реализации случайного и действительного Адама. Здесь, для Лейбница, сущность предшествует существованию, и хронологический порядок зависит от вечного логического порядка. Для нас, напротив, возможное есть чистая и неоформленная возможность другого бытия, поскольку оно не *существовало* как возможное в новом проекте Адама к новым возможностям. Таким образом, возможное Лейбница остается вечно абстрактным возможным, вместо того чтобы, как у нас, возможное появлялось лишь в его осуществлении, то есть в стремлении возвестить Адаму, чем он является. Следовательно, порядок психологического объяснения у Лейбница идет от прошлого к настоящему в той самой степени, в какой эта последовательность

выражает вечный порядок сущностей; все в конечном счете застывает в логической вечности, и единственная случайность есть случайность принципа; это означает, что Адам — постулат божественного рассудка. Для нас, напротив, порядок интерпретации строго *хронологичен*; он совсем не пытается *свести* время к чистой логической (*довод*) или логико-хронологической (*причина*, детерминизм) цепи. Мы, следовательно, интерпретируем исходя из будущего.

Но особенно нужно подчеркнуть, что наш предыдущий анализ явился чисто *теоретическим*. Только *в теории* другой поступок Адама возможен лишь в рамках полного устранения целей, посредством которых Адам себя выбрал. Мы изобразили вещи таким образом — и отсюда мы могли казаться сторонниками Лейбница, — чтобы вначале показать наши взгляды с максимальной простотой. Фактически реальность выглядит гораздо сложнее. В самом деле, порядок интерпретации является чисто хронологическим, а не логическим; *понимание* действия исходя из первоначальных целей, поставленных свободой для-себя, не есть *логический вывод*. В нисходящей иерархии возможностей, начиная с первоначальной и конечной возможности и кончая производной возможностью, которую хотят понять, нет ничего общего с логическим рядом, который идет от принципа к его следствию. С самого начала связь производной возможности (сопротивляться усталости или покориться ей) с фундаментальной возможностью не является связью *дедуцируемости*. Это — связь целостности с частичной структурой. Изображение полного проекта позволяет "понять" рассматриваемую единичную структуру. Гештальтисты нам показали, что содержание целостных форм не исключает изменчивости некоторых вторичных структур. Существуют некоторые линии, которые я могу добавить к данному рисунку или убрать из него без изменения его специфического характера. И напротив, есть другие линии, добавление или изъятие которых влечет немедленное исчезновение данного рисунка и появление другого. То же самое относится и к связи вторичных возможностей с фундаментальной возможностью или определенной целостностью моих возможностей. Рассматриваемое значение вторичной возможности всегда отсылает, конечно, к целостному значению, каким я являюсь. Но некоторые вторичные возможности могли бы быть заменены, без того чтобы изменилось и целостное значение, то есть они всегда указывали бы так же хорошо на это целостное значение, как на форму, которая позволяла бы их понять, или, в онтологическом порядке реализации, они могли бы все быть так же хорошо спроектированы, как средства для достижения целостности и в свете этой целостности. Одним словом, понимание является интерпретацией фактической связи, а не познанием необходимости. Таким образом, психологическая интерпретация наших действий часто должна обращаться к понятию "безучастия" у стоиков. Чтобы снять усталость, безразлично, сяду ли я на обочине дороги или сделаю еще сто шагов, чтобы остановиться в корчме, которую я увидел издали. Это означает, что познание сложной и глобальной формы, которую я выбрал как свою конечную возможность, *недостаточно*, чтобы дать отчет о выборе одной возможности, а не другой. Здесь нет действия, лишенного движущих сил и мотивов, но есть спонтанное открытие

движущих сил и мотивов, которые, целиком размещаясь в рамках моего фундаментального выбора, равным образом его и обогащают. Также каждое "это" должно появляться на фоне мира и в перспективе моей фактичности; но ни моя фактичность, ни мир не позволяют понять, почему я сейчас рассматриваю этот стакан, а не эту чернильницу как форму, выделяющуюся на фоне. По отношению к этим безучастностям наша свобода является полной и ничем не обусловленной. Факт выбора безразличной возможности, а затем отказ от нее для выбора какой-либо другой не приведет к появлению *мгновения*, разрывающего длительность; напротив, все эти свободные выборы, даже если они являются как последовательными, так и противоречивыми, интегрируются в единстве моего фундаментального проекта. Это нисколько не означает, что их нужно считать произвольными; какими бы они ни были, они всегда будут интерпретироваться исходя из первоначального выбора и в той степени, в какой они его обогащают и конкретизируют; они всегда будут нести с собой свою движущую силу, то есть сознание своего мотива или, если хотите, восприятие ситуации, выраженной тем или иным образом.

Кроме того, особенно затрудняет строгую оценку связи вторичной возможности с фундаментальной возможностью то, что не существует никакой априорной расчетной шкалы, на которую можно было бы сослаться для установления этой связи. Напротив, только для-себя выбирает вторичную возможность в качестве значимой из фундаментальной возможности. Там, где мы чувствуем, что свободный субъект поворачивается спиной к своей фундаментальной цели, мы часто вводим коэффициент ошибки наблюдателя, то есть используем наши собственные расчеты, чтобы оценить отношение рассматриваемого действия к конечным целям. Но для-себя в своей свободе не только изобретает свои первичные и вторичные цели; оно одновременно изобретает всю систему интерпретации, которая позволяет связывать их, стало быть, ни в коем случае не может стоять вопрос о том, чтобы создать универсальную систему понимания вторичных возможностей исходя из первичных; в каждом случае субъект должен использовать свои пробные камни и личные критерии.

Наконец, для себя может принимать свободные решения в противоречии с фундаментальными целями, которые оно выбрало. Эти решения могут быть только свободными, то есть рефлексивными. Они могут лишь проистекать из ошибки, совершенной искренне или в самообмане при преследовании мною целей, и эта ошибка может быть совершена, только если совокупность движущихся сил, которыми я являюсь, открывается в качестве объекта рефлексивным сознанием. Нерефлексированное сознание, будучи спонтанной проекцией себя к своим возможностям, никогда не может быть введено в заблуждение по поводу этих возможностей; в действительности, нужно остерегаться называть ошибку о себе ошибками оценки, касающейся объективной ситуации, ошибками, которые могут привнести в мир следствия, абсолютно противоположные тем, которые хотели получить, при этом без всякого заблуждения относительно выдвинутых целей. Рефлексивная установка, напротив, влечет за собой массу возможностей для ошибки — не в той мере, в какой она познает чистую движущую силу, то есть отражающее

сознание, как квазиобъект, но поскольку она имеет в виду конституировать посредством этого отражающего сознания действительные психические объекты, которые являются только возможными, как мы это видели в III главе второй части книги, и даже ложными объектами. Я могу, следовательно, в соответствии с заблуждениями о самом себе ставить перед собой сознательно, то есть свободно, проекты, которые противоречат моему первоначальному проекту, однако без его фундаментального изменения. Таким образом, например, если мой первоначальный проект имеет в виду, чтобы я выбирал себя как слабейшего среди других (то, что называют комплексом неполноценности), и если, скажем, заикание является поведением, которое понимается и интерпретируется исходя из первичного проекта, я могу по общественным соображениям и из-за незнания моего собственного выбора как слабейшего решить излечиться от заикания. Я могу даже *преуспеть в этом*, не переставая, однако, чувствовать и желать быть слабейшим. Мне достаточно использовать технические средства, чтобы достигнуть результата. Это и называют обычно свободным преобразованием самого себя. Однако эти результаты лишь *передвигают* бессилие, от которого я страдаю. На месте первого возникает некоторое другое бессилие, которое по-своему будет выражать преследуемую мною общую цель. Как может быть замеченной эта глубокая неэффективность свободного действия, направленного на себя, мы проанализируем на выбранном примере более подробно.

Следует отметить вначале, что выбор общих целей, хотя и полностью свободный, не обязательно и даже не часто делается с радостью. Нельзя смешивать необходимость, когда мы должны выбирать себя, с желанием власти. Выбор может быть сделан в безропотности перед судьбой или в тревоге; он может быть бегством, может реализоваться в самообмане. Мы можем выбирать себя в качестве убегающих, неуловимых, колеблющихся и т.п.; мы даже можем выбрать, не выбирая себя. В этих различных случаях цели ставятся по ту сторону фактической ситуации, и ответственность за эти цели лежит на нас; каким бы ни было наше бытие, оно есть выбор; от нас зависит — выбирать себя в качестве "великого" и "благородного" или "низкого" и "смиренного". Но раз мы выбрали себе смиренность как саму сущность нашего бытия, мы и будем реализовывать себя как униженных, ожесточенных, слабейших и т. д. Речь здесь не идет о *данных*, лишенных значения. Но тот, кто реализует себя как смирение, конституирует этим себя как *средство* достижения определенных целей; избранная смиренность может быть, например, ассимилирована, как мазохизм, в инструмент, предназначенный освободить нас от существования-для-себя; она может быть проектом отрешения от тревожащей свободы в пользу других; нашим проектом может быть то, чтобы наше бытие-для-себя полностью поглотилось нашим бытием-для-другого. Во всяком случае, "комплекс неполноценности" может возникнуть, если только он основан на свободном восприятии нашего бытия-для-другого. Это бытие-для-другого как *ситуация* будет действовать в качестве *мотива*, но для этого нужно, чтобы оно было открыто посредством *движущей силы*, которая есть не что иное, как наш свободный проект. Таким образом, переживаемая неполноценность яв-

ляется инструментом, выбранным для того, чтобы сделать нас подобным *вещи*, то есть сделать нас существующими чисто внешне в середине мира. Само собой разумеется, что она должна быть переживаема соответственно *природе*, которую мы ей придадим этим выбором, то есть переживаема в стыде, гневе и горечи. Следовательно, *выбрать* смиренность не означает кротко удовольствоваться aurea mediocritas[1]; это значит вызывать и брать на себя мятежи и отчаяние, которые позволяют обнаруживать эту неполноценность. Я могу, например, воздержаться от обнаружения себя в определенном ряде дел и трудов, *так как* здесь я бессилен, тогда как в некоторой другой сфере я мог бы без труда сравняться с посредственностью. Именно это бесплодное усилие я выбрал потому, что оно бесплодно, выбрал то ли оттого, что предпочитаю скорее быть последним, чем затеряться в массе, то ли потому, что я выбрал уныние и позор как лучшее средство достигнуть *бытия*. Но, само собой разумеется, я не могу *выбрать* в качестве поля действия сферу, где я бессилен, как если бы этот выбор предполагал сознательную *волю* быть там высшим. Выбрать бытие слабого артиста — значит необходимо выбрать *желание* быть великим артистом, иначе бессилие было бы ни выдерживаемо, ни признаваемо; в самом деле, выбрать бытие скромного ремесленника нисколько не предполагает поиска бессилия; это простой пример выбора конечности. Напротив, выбор бессилия предполагает постоянную реализацию *разрыва* между целью, преследуемой волей, и целью полученной. Артист, который хочет быть великим и выбрал себя слабым, намеренно поддерживает этот разрыв; он, как Пенелопа, разрушает ночью то, что сделал днем*. В этом смысле, реализуя себя как артиста, он постоянно держится в свободном проекте и черпает из этого факта отчаянную энергию. Но сама его воля проистекает из *самообмана*, то есть она избегает признания истинных целей, выбранных спонтанным сознанием, и конституирует ложные психические объекты в качестве *движущих сил*, чтобы смочь советоваться с этими движущими силами и принимать решения исходя из них (любовь к славе, любовь к прекрасному и т. д.). Воля здесь нисколько не противоречит фундаментальному выбору; напротив, она сначала может быть понята в своих целях и своем самообмане в принципе лишь в перспективе фундаментального выбора неполноценности. Более того, если в качестве рефлексивного сознания воля конституирует в самообмане ложные психические объекты под видом движущих сил, то, напротив, в качестве нерефлексированного и нететического сознания себя она есть сознание бытия (о бытии) самообмана и, следовательно, сознание фундаментального проекта (о проекте) преследуемого для-себя. Таким образом, разрыв между спонтанным сознанием и волевым сознанием не является чисто установленным фактическим данным. Напротив, эта двойственность проектируется и реализуется первоначально нашей фундаментальной свободой; она может пониматься только в глубоком единстве нашего фундаментального проекта, который является нашим выбором бессилия и через него. Но как раз этот разрыв предполагает, что свободное размышление привело к решению вместе с самообманом

---

[1] золотая середина (*лат.*). — *Ред.*

компенсировать или замаскировать наше бессилие действиями, глубокой целью которых, напротив, является то, чтобы дать нам возможность *измерить* это бессилие. Следовательно, как мы видели, наш анализ допускает принять два аспекта, которые Адлер приписывает комплексу неполноценности; как и он, мы признаем фундаментальное значение этого комплекса; как и он, мы признаем запутанное и плохо уравновешенное развитие действий, поступков и утверждений, предназначенных для того, чтобы компенсировать или замаскировать это глубокое чувство. Но: 1) Мы отказываемся понимать фундаментальное признание в качестве бессознательного; оно так далеко от бессознательного бытия, что само конституирует самообман воли; поэтому мы устанавливаем между двумя рассматриваемыми аспектами не различие бессознательного и сознательного, а различие, которое отделяет сознание фундаментальное и нерефлексированное от отраженного сознания, зависящего от первого. 2) Понятие самообмана (мы определили его в первой части) должно, как нам кажется, заменить понятия цензуры, вытеснения и бессознательного, которые используются Адлером. 3) Единство сознания, каким оно открывается в cogito, слишком глубоко, чтобы мы допустили его разрыв на два аспекта без того, чтобы оно снова не восстанавливалось посредством более глубокой синтетической интенции, которая переводит один аспект в другой, объединяя их. Таким образом, в комплексе неполноценности мы постигаем более одного значения; не только признается комплекс неполноценности, но само это признание есть *выбор*; не только воля пытается замаскировать эту неполноценность посредством слабых и неустойчивых утверждений, но более глубокая интенция препятствует этому, *выбирая* как раз слабость и неустойчивость этих утверждений с целью придать больше чувствительности этой неполноценности, от которой мы стремимся убежать и которую испытываем в позоре и в чувстве поражения. Следовательно, тот, кто страдает от "Minderwertigkeit"[1], *выбрал* быть палачом самого себя. И если он выбрал позор и страдание, то это вовсе не означает, что он должен был бы испытывать радость, когда они реализуются с наибольшей силой.

Но чтобы быть выбранным волей в самообмане, который возникает в рамках нашего начального проекта, новые возможности реализуются, по меньшей мере, в определенной степени *против* начального проекта. В той степени, в какой мы хотим замаскировать нашу слабость, мы как раз ее *создаем*. Мы захотим устранить нашу боязливость и наше заикание, которые проявляются в спонтанной плоскости нашего первоначального проекта бессилия. Мы будем предпринимать тогда систематические и сознательные усилия, чтобы устранить эти проявления. Мы делаем эту попытку, пребывая в умонастроении, в котором находятся больные, ищущие встречи с психоаналитиком. Это значит, что, с одной стороны, мы стремимся к реализации, с другой — сопротивляемся ей; таким образом, больной свободно решает посетить психоаналитика, чтобы вылечить определенные недуги, которые он не может больше скрывать от себя. От одного факта, что он отдается в руки врача, он подвергается риску излечения. Но, с другой стороны, если он подвергается этому

[1] неполноценность (*нем.*). — *Ред.*

риску, то для того, чтобы убедить себя, что напрасно ему лечиться и, следовательно, он неизлечим. Он приступает, таким образом, к психотерапевтическому лечению в самообмане и с неохотой. Все его усилия будут иметь цель потерпеть поражение, и тем не менее, он добровольно продолжает соглашаться с этим. Точно так же психастеники, изучавшиеся Жане*, *страдают* от навязчивой идеи, которую они преднамеренно поддерживают и *хотят* быть вылеченными от нее. Но именно их *желание* быть вылеченными имеет цель подтвердить эти навязчивые идеи как *страдания* и, стало быть, реализовать их во всей их силе. Остальное известно: больной не может сознаться в своих навязчивых идеях, он катается по земле, рыдает, но не решается сделать требуемого признания. Напрасно было бы говорить здесь о борьбе воли против болезни; эти процессы протекают в эк-статическом единстве самообмана, у бытия, которое есть то, чем оно не является, и не есть то, чем является. Точно так же происходит, когда психоаналитик недалек от того, чтобы понять изначальный проект больного: последний бросает лечение или начинает лгать. Напрасно будут объяснять эти сопротивления бессознательным бунтом или тревогой; как могло бессознательное больного быть информировано о прогрессе исследования психоаналитика, не будучи как раз сознанием? Но если больной играет свою роль до конца, нужно, чтобы он подвергся частичному излечению, то есть обнаружил в себе исчезновение болезненных явлений, которые привели его к врачу. Таким образом, он выберет наименьшее зло; убеждая себя, что он неизлечим, он вынужден, стало быть, возвратиться к игре в излечение, чтобы избежать понимания своего проекта в полном свете и, следовательно, ничтожить его и свободно сделаться другим. Таким же образом методы, которые я буду использовать, чтобы излечить себя от заикания и робости, могли быть испытаны на самообмане, который не становится меньше оттого, что я могу быть вынужден признать их эффективность. В этом случае робость и заикание исчезают: это и есть меньшее зло. Возникает искусственная и колеблющаяся уверенность, чтобы заменить их. Но эти исцеления появляются здесь подобно исцелению истерии электричеством. Известно, что это лечение может привести к исчезновению истерической судороги ноги, но позже замечают, как вновь появляется судорога, но уже руки. Лечение истерии может проводиться только в целостности, так как истерия есть целостный проект для-себя. Частичное лечение только перемещает симптомы болезни. Следовательно, лечение робости или заикания допускается и его выбирают в проекте, который переходит к реализации других расстройств, например к реализации напрасной и такой же неуравновешенной уверенности. В самом деле, подобно тому как появление *свободного* решения находит свою движущую силу в свободном фундаментальном выборе моих целей, так оно не может покуситься на сами эти цели, разве что по видимости. Только в рамках моего фундаментального проекта воля может быть эффективной; и я могу "освободиться" от моего "комплекса неполноценности" лишь через радикальное изменение своего проекта, которое ни в коем случае не может найти свои мотивы и движущие силы в предшествующем проекте, даже в страданиях и унижениях, которые я испытываю, поскольку они имеют точное предназначение: *реализовать*

мой проект неполноценности. Таким образом, я не могу сам понять, поскольку я нахожусь "в" комплексе неполноценности, что я мог бы выйти из него, так как если даже я мечтаю из него выйти, эта мечта имеет определенную функцию, состоящую в том, чтобы заставить меня в большей мере испытывать низость моего положения; она может, следовательно, интерпретироваться только в унижающей меня интенции и через нее. Однако в каждый момент я понимаю этот первоначальный выбор в качестве случайного и неоправданного; в каждый момент я готов к тому, чтобы внезапно рассмотреть его *объективно* и затем определить его и перевести в прошлое посредством освобождающего мгновения, которое должно появиться. Отсюда моя тревога, страх, что я буду внезапно заклеймен, то есть сделаюсь радикально другим; но отсюда частое возникновение "обращений", которые вынуждают полностью изменить мой первоначальный проект. Эти обращения, которые не были исследованы философами, напротив, часто вдохновляли писателей. Пусть вспомнят *мгновение*, когда Филоктет Жида* отказывается от своей ненависти, от своего фундаментального проекта, от права на существование и бытия; пусть вспомнят *мгновение*, когда Раскольников решил прийти с повинной. Эти исключительные и замечательные мгновения, когда предшествующий проект проваливается в прошлое в свете нового проекта, который возникает на его руинах и только что начинает оформляться, когда тесно перемешаны смирение, тревога, радость, надежда, когда мы отступаем, чтобы понять, и понимаем, чтобы отбросить. Здесь часто с наибольшей ясностью и эмоциональностью формируется образ нашей свободы. Но эти мгновения являются лишь одними из многих проявлений свободы.

Таким образом, представленный "парадокс" неэффективности свободных решений кажется самым безобидным; нужно сказать, что посредством воли мы можем полностью себя *создавать*, но что воля, которая руководит этим созиданием, находит свой смысл в первоначальном проекте, который она, как может казаться, отрицает; следовательно, это созидание имеет функцию совсем другую, чем та, которую воля афиширует. Наконец, воля может достигнуть только частных структур и никогда не изменит первоначальный проект, результатом которого она является, точно так же как следствия теоремы не могут выступить против нее и изменить ее.

В конце этого долгого обсуждения мы, кажется, достигли того, чтобы немного уточнить онтологическое понимание свободы. Сейчас следует дать общий обзор полученным результатам.

1. Первый взгляд на человеческую реальность показывает нам, что для нее бытие сводится к действию. Психологи XIX века, показавшие движущие структуры наклонностей, внимания, восприятия и т.д., были правы. Только само движение есть действие. Следовательно, мы не находим ничего *данного* в человеческой реальности в том смысле, в каком темперамент, характер, страсти, принципы разума были бы *данными*, приобретенными или врожденными, существующими как вещи. Только эмпирическое рассмотрение человеческого бытия показывает его как организованное единство действий или "поступков". Быть честолюбивым, трусливым или вспыльчивым — это просто вести себя таким-то

и таким-то образом, в таких-то и таких-то обстоятельствах. Бихевиористы были правы, считая, что единственное положительное психологическое исследование должно быть исследованием поведения в строго определенных ситуациях. Подобно тому как работы Жане и гештальтистов открыли нам эмоциональные поступки, следует говорить и о перцептивных поступках, поскольку восприятие никогда не мыслится вне установки по отношению к миру. Даже незаинтересованная установка ученого, как показал Хайдеггер, является занятием незаинтересованной позиции в отношении объекта и, следовательно, тоже действием среди других действий. Таким образом, человеческая реальность не существует сначала, чтобы действовать, но для нее быть — значит действовать, а прекратить действие — значит перестать быть.

2. Но если человеческая реальность есть действие, это означает, очевидно, что его определение к действию само есть действие. Если мы откажемся от этого принципа и допустим, что человеческая реальность может быть определена к действию предшествующим состоянием мира или самой себя, это приведет к тому, чтобы поставить *данное* в начало ряда. Тогда эти *действия* исчезают в качестве действий, образуя ряд *движений*. Именно таким образом само понятие поведения разрушилось у Жане и бихевиористов. Существование действия предполагает его автономию.

3. Впрочем, если действие не является чистым *движением*, оно должно определяться посредством *интенции*. Каким бы образом ни рассматривать эту интенцию, она может быть только возвышением данного к результату, который нужно получить. Это данное, будучи чистым присутствием, не может выйти из себя. Именно потому, что оно есть, оно полностью и единственно то, чем является. Оно не может, следовательно, дать основание феномену, получающему свой смысл от результата, который нужно достигнуть, то есть от несуществующего. Когда, например, психологи делают из наклонности фактическое состояние, они не замечают, что удаляют из нее весь ее характер — устремленности, желания (ad petitio)[1]. Если, в действительности, сексуальная наклонность может отличаться, например, от сна, то только своей целью, а этой цели как раз и нет. Психологи должны были бы спросить себя, какой могла бы быть онтологическая структура такого феномена, который заявляет о себе, что он есть, через какую-то вещь, которой еще нет. Интенция, являющаяся фундаментальной структурой человеческой реальности, не может никак объясняться данным, даже если утверждают, что она оттуда проистекает. Но если хотят интерпретировать ее через цель, нужно остерегаться смешивать с этой целью существование *данного*. Если бы могли допустить, что цель дана раньше следствия, то, чтобы достигнуть его, нужно было бы также придать этой цели вид бытия-в-себе внутри ее ничто и притягательную ценность магического типа. Мы больше не достигнем к тому же понимания связи данной человеческой реальности с данной целью, кроме как связи сознания-субстанции с реальностью-субстанцией в этих тезисах реализма. Если наклонность или действие должны интерпретироваться своей це-

---

[1] или appetitio — желание, стремление, наклонность, влечение (*лат.*). — *Ред.*

лью, то именно интенция имеет в структуре *постановку* цели вне себя. Следовательно, интенция становится существующей, выбирая цель, которая объявляет о ней.

4. Поскольку интенция выступает как выбор цели, а мир открывается через наши поступки, то именно интенциональный выбор цели открывает мир, и мир открывается таким или другим (в таком или другом порядке) соответственно выбранной цели. Цель, освещая мир, является состоянием мира, который еще не существует и которого нужно достичь. Интенция есть тетическое сознание цели. Но оно может быть им только, делаясь нететическим сознанием своей возможности. Таким образом, моей *целью* может быть хороший обед, если я голоден. Но этот обед, проектируемый по ту сторону пыльной дороги, где я иду, как *смысл* этой дороги (она ведет *к* гостинице, где поставлен стол, где приготовлена посуда, где меня ждут и т. д.) может быть понят только соответственно моему нететическому проекту собственной возможности съесть этот обед. Таким образом, через двойное, но объединенное появление интенция освещает мир, начиная с еще несуществующей цели, которая определяется выбором своей возможности. Моя цель есть определенное объективное состояние мира, моя возможность есть некоторая структура моей субъективности; одно открывается тетическому сознанию, другое возвращается обратно к нететическому сознанию, чтобы характеризовать его.

5. Если данное не может объяснить интенцию, нужно, чтобы последняя реализовала самим своим появлением разрыв с данным, каким бы оно ни было. По-другому здесь не могло бы быть, иначе мы имели бы полноту настоящего, следующего непрерывно, и мы не могли бы предвидеть будущего. Этот разрыв к тому же необходим для *оценки* данного. Никогда данное не могло бы быть мотивом для действия, если бы оно не было оценено. Но эта оценка может быть осуществлена только через отход по отношению к данному, через заключение в скобки данного, которое предполагает именно разрыв непрерывности. Кроме того, оценка, если она не может быть произвольной, должна осуществляться в свете чего-то, и это нечто, которое служит для оценки данного, может быть только целью. Таким образом, интенция самим объединенным появлением ставит цель, выбирает себя и оценивает данное исходя из цели. В этих условиях данное оценивается в функции нечто, что еще не существует, а именно, в свете небытия проясняется бытие-в-себе. Из этого следует двойственная окраска ничтожимого данного: с одной стороны, это ничтожение в виде разрыва с ним, означающего полную потерю его влияния на интенцию, с другой — через новое ничтожение ему придают это влияние исходя из ничто, подвергают оценке. Человеческая реальность, будучи действием, может пониматься только как разрыв с данным, в его бытии. Она является бытием, которое осуществляет то, что *существует* данное в отрыве от него, и проясняет это данное в свете еще-не-существующего.

6. Эта необходимость для данного появляться лишь в рамках ничтожения, которое его открывает, происходит только с *внутренним отрицанием*, которое мы описали во второй части. Напрасно было бы думать, что сознание могло бы существовать без данного; оно было бы

тогда сознанием самого себя как ничто, то есть абсолютное ничто. Но если сознание существует исходя из данного, это вовсе не значит, что данное его обусловливает; оно есть простое отрицание данного; оно существует как освобождение от определенного существующего данного и как влечение к определенной еще не существующей цели. И, кроме того, это внутреннее отрицание может быть лишь делом бытия, которое находится в постоянном отходе, отступлении от себя. Если бы оно не было своим отрицанием, оно было бы тем, чем оно является, то есть простым данным; отсюда следует, что оно не имело бы никакой связи со всяким другим данным (datum), потому что по природе данное есть только то, чем оно является. Таким образом, всякая возможность появления мира была бы исключена. Чтобы не *быть* данным, нужно, чтобы для-себя непрерывно конституировалось как отход от самого себя, то есть оставляло себя позади как datum, которым оно больше уже не является. Эта характеристика для-себя предполагает, что оно есть бытие, которое не находит *никакой поддержки, никакой точки опоры* в том, чем оно *было*. И напротив, для-себя является свободным и может сделать то, что мир есть, является нам, потому что оно *есть бытие, которое имеет в бытии то, чем оно было в свете того, чем оно будет*. Свобода для-себя появляется, следовательно, как его *бытие*. Но так как эта свобода не является ни данным, ни свойством, она может быть, только выбирая себя. Свобода для-себя всегда *в действии*; здесь нет вопроса о свободе, которая была бы неопределенной силой и заранее существовала бы до своего выбора. Мы всегда понимаем себя в качестве выбора своего собственного становления, созидания. Итак, свобода есть просто тот факт, что этот выбор всегда необусловлен.

7. Подобный выбор, сделанный без точки опоры и предписывающий себе мотивы, может казаться *абсурдным*, и им он в самом деле является. Свобода есть *выбор* своего бытия, но не *основание* его. Мы еще возвратимся в этой главе к отношению свободы и фактичности. Сейчас нам достаточно будет сказать, что человеческая реальность может выбрать себя, как она хочет, но не может не выбирать себя; она не может даже отказаться от того, чтобы быть; самоубийство, в действительности, есть выбор и утверждение: быть. Этим бытием, которое *дано* человеческой реальности, она участвует в универсальной случайности бытия и тем самым в том, что мы назвали абсурдностью. Этот выбор абсурден не потому, что он не имеет основания, но потому, что нет и не было возможности не выбирать. Каким бы он ни был, выбор основан бытием и им охватывается, так как это выбор, который существует. Но здесь нужно отметить, что этот выбор не является абсурдным в том смысле, что в рациональном универсуме мог бы возникнуть феномен, который не был бы связан с другими через *основания*. Он абсурден в том смысле, что он есть то, благодаря чему все основания и причины принадлежат бытию, посредством чего само понятие абсурда получает смысл. Он абсурден как существующее вне всех оснований. Таким образом, свобода не является просто-напросто случайностью, поскольку она обращается к своему бытию, чтобы прояснить его в свете своей цели, она есть постоянный уход от случайности. Она есть интериоризация, ничтожение и субъективизация случайности, которая, таким образом измененная, переходит в произвольность выбора.

8. Свободный проект фундаментален, так как он есть мое бытие. Ни честолюбие, ни стремление быть любимым, ни комплекс неполноценности не могут быть рассматриваемы как фундаментальные проекты. Напротив, нужно, чтобы они понимались исходя из первичного проекта, который узнается в силу того, что он не может больше интерпретироваться исходя из какого-либо другого проекта и что он является целостностью. Особый феноменологический метод будет необходим, чтобы прояснить этот первоначальный проект. Именно его мы называем экзистенциальным психоанализом. О нем мы будем говорить в следующей главе. Сейчас мы можем сказать, что фундаментальный проект, которым я являюсь, есть проект, касающийся не моих отношений с тем или другим отдельным объектом мира, но моего бытия-в-мире в целом. Этот проект ставит целью — поскольку сам мир открывается лишь в свете цели — определенный тип отношения к бытию, который для-себя хочет поддерживать. Этот проект вовсе не мгновенный, так как он не может быть "во" времени. Он не является также вневременным, чтобы потом "придать себе время". Поэтому мы отклоняем "выбор умопостигаемого характера" Канта. Структура выбора необходимо предполагает, что он является выбором в мире. Выбор, который был бы выбором *исходя из ничто*, *против ничто,* не был бы выбором вообще и устранялся бы как выбор. Существует только феноменальный выбор, если, разумеется, понимают, что феноменом здесь является абсолютное. Но в самом своем возникновении он темпорализуется, поскольку производит то, что будущее проясняет настоящее, конституируя его как настоящее, придавая "данным" ("data") в-себе значение *уходящего в прошлое.* Однако нельзя понимать под этим, что фундаментальный проект совпадает по экстенсивности со всей "жизнью" для-себя. Свобода, являясь бытием-без-опоры, без-трамплина, проектом, чтобы быть, должна постоянно обновляться. Я выбираю себя непрерывно и никогда не могу быть в качестве выбранного (d'ayant-été-choisi), иначе я впал бы в простое существование в-себе. Необходимость непрерывно выбирать себя возникает только с движением преследования, которым я являюсь. Но как раз потому, что речь идет о *выборе*, этот выбор в той мере, в какой он происходит, намечает в общем другие выборы в качестве возможных. Возможность этих других выборов не разъясняется, не ставится, но она переживается в чувстве неоправданности и именно она выражается фактом *абсурдности* моего выбора и, следовательно, моего бытия. Таким образом, моя свобода подтачивает мою свободу. В самом деле, являясь свободным, я проектирую мою целостную возможность, но этим самым я устанавливаю, что я свободен и могу ничтожить этот первичный проект, переводить его в прошлое. Следовательно, в тот момент, когда для-себя думает понять себя и объявляет посредством проектируемого ничто, каково оно *есть*, оно ускользает, так как устанавливает этим самым, что может быть другим, чем оно есть. Ему будет достаточно прояснить свою неоправданность, чтобы заставить возникнуть *мгновение*, то есть появиться как новый проект на обломках старого. Тем не менее при этом возникновении нового проекта, имеющего точным условием ничтожение старого, для-себя не может придать себе новое существование. В то время как оно отталкивает устарелый проект

в прошлое, оно имеет этот проект в бытии в форме "бывшего". Это значит, что указанный проект принадлежит отныне ситуации. Никакой закон бытия не может априори определить количество различных проектов, которыми я являюсь; существование для-себя, в действительности, обусловливает свою сущность. Нужно консультироваться с историей каждого, чтобы создать о каждом единичном для-себя отдельное представление. Наши единичные проекты, относящиеся к реализации в мире единичной цели, интегрируются в глобальный проект, которым мы являемся. Но именно потому, что мы целиком являемся выбором и действием, эти частичные проекты не определены глобальным проектом. Они должны быть сами выборами, и в определенной степени случайность, непредсказуемость и абсурд оставлены на долю каждого из них, хотя каждый проект, поскольку он проектируется, являясь детализацией глобального проекта в связи с отдельными элементами ситуации, понимается всегда с учетом целостности моего бытия-в-мире.

Этими несколькими замечаниями мы, полагаем, описали свободу для-себя в ее первоначальном существовании. Однако могут заметить, что эта свобода требует данного не только как своего условия, но и в значительно большей мере. Вначале свобода понимается только как ничтожение данного (п. 5), и в той мере, в какой она является внутренним отрицанием и сознанием, она участвует (п. 6) в необходимости, которая предписывает сознанию быть сознанием чего-то. Кроме того, свобода является свободой выбирать, но не свободой не выбирать. Не выбирать, на самом деле, является выбором не выбирать. Отсюда следует, что выбор есть основание выбранного-бытия, но не основание выбирать. Отсюда абсурдность (п. 7) свободы. Здесь еще она нас отсылает к данному, которое есть не что иное, как сама фактичность для-себя. Наконец, глобальный проект, освещая мир в его целостности, может детализироваться по случаю того или иного элемента ситуации и, следовательно, в зависимости от случайности мира. Все эти замечания касаются трудной проблемы отношения свободы и фактичности. К тому же они соединяются с конкретными возражениями, которые не перестают нам выдвигать: могу ли я выбрать себя высоким, если я низкого роста? имеющим две руки, если я безрукий? и т. п. Эти вопросы справедливо вписываются в "границы", которые накладывает моя фактическая ситуация на свободный выбор меня самого. Следовательно, нужно исследовать другой аспект свободы, ее "обратную сторону", ее отношение с фактичностью.

2. Свобода и фактичность: ситуация

Решающий аргумент, используемый здравым смыслом против свободы, состоит в том, чтобы напомнить нам о нашем бессилии. Будучи не в состоянии по прихоти изменять ситуацию, мы, кажется, не можем изменить и сами себя. Я не "свободен" ни избежать судьбы своего класса, своей нации, своей семьи, ни даже основать свою власть или свою удачу, ни победить свои даже самые незначительные желания или привычки. Я родился рабочим, французом, наследственным сифилити-

ком или туберкулезником. История любой жизни, какая бы она ни была, есть история поражения. Коэффициент враждебности вещей таков, что нужны годы терпения, чтобы получить самый незначительный результат. Вдобавок "нужно покориться природе, чтобы ею повелевать", то есть расположить мое действие в клетках детерминизма. Как бы ни казалось, что человек "делает себя", он представляет собой "бытие сделанное", сделанное климатом и почвой, расой и классом, языком, историей общности, частью которой он является, наследственностью, индивидуальными обстоятельствами своего детства, приобретенными привычками, большими и малыми событиями своей жизни.

Этот довод никогда глубоко не затрагивал защитников человеческой свободы. Декарт первый одновременно признал, что воля бесконечна и что нужно "стараться победить скорее себя, чем фортуну". Именно здесь нужно провести различия; многие из фактов, приводимых детерминистами, не могут быть приняты в расчет. Коэффициент враждебности вещей в особенности не может быть аргументом против нашей свободы, так как именно *нами*, то есть предварительной позицией цели, вызывается этот коэффициент враждебности. Так скала, которая оказывает огромное сопротивление, если я хочу ее переместить, будет, напротив, мне ценной опорой, если я хочу на нее забраться, чтобы любоваться пейзажем. Сама по себе скала, если даже можно рассматривать ее саму по себе, нейтральна, то есть она ожидает быть проясненной целью, чтобы обнаружиться как противник или как помощник. Кроме того, она может себя обнаружить тем или другим способом только внутри уже установленного орудийного-комплекса. Без кирки и палки альпиниста, без уже проложенных тропинок, без подъемной техники скала была бы ни легкой, ни трудной для подъема на нее; вне этих рамок она не могла бы иметь никакой связи с техникой альпинизма. Таким образом, хотя сырые вещи (то, что Хайдеггер называет "грубыми существованиями") могут с самого начала ограничивать нашу свободу действия, сама свобода должна предварительно конституировать рамки — технику и цели, — по отношению к которым сырые вещи будут обнаруживаться как границы. Если даже скала открывается как "слишком трудная для подъема" и мы должны отказаться от восхождения на нее, то заметим, что она раскрывается такой, чтобы быть первоначально постигнутой как "скала, по которой можно взбираться"; следовательно, наша свобода конституирует границы, которые она впоследствии обнаружит. Конечно, после этих замечаний остается неназываемый и немыслимый residuum[1], который принадлежит к рассматриваемому в-себе и создает то, что в мире, освещенным нашей свободой, такая-то скала будет более благоприятна для восхождения, чем другая. Но хотя этот остаток не является первоначально границей свободы, именно благодаря ему, то есть сырому в-себе как таковому, она возникает как свобода. В самом деле, здравый смысл согласится с нами, что бытие, называемое *свободным*, — это бытие, которое может *реализовывать* свои проекты. Но чтобы действие могло осуществить *реализацию*, нужно априори провести различие между простым проектом возможной цели и реализацией этой

[1] остаток (*лат.*). — *Ред.*

цели. Если для реализации было бы достаточно понять, мы были бы уже погружены в мир, подобный миру грез, где возможное совсем не отличается от действительного. Я осужден, рассматривая мир, изменять себя по изменениям моего сознания, в соответствии с моей концепцией я не могу практиковать "заключение в скобки", приостановление суждения, которое будет различать простую фикцию от реального выбора. Объект, появляющийся в то время, как он просто мыслим, не будет больше ни выбираемым, ни только желаемым. Если различие между простым *желанием, представлением*, что я мог бы выбрать, и *выбором* будет устранен, то свобода исчезнет вместе с ним. Мы свободны, когда конечная граница, посредством которой мы показываем себе, чем мы являемся, есть *цель*, то есть не реально существующее, как выполняющееся желание, а объект, который еще не существует. Но, следовательно, эта *цель* может быть трансцендентной, только если она отделена от нас и в то же время доступна. Только совокупность реально существующих вещей может нас отделять от этой цели, так же и эта цель может быть понята лишь как состояние в будущем этих вещей, которые отделяют меня от нее. Она является не чем иным, как эскизом порядка существующих вещей, то есть рядом предписаний поставить эти вещи на основание их действительных отношений. Посредством внутреннего отрицания для-себя освещает существующие в их взаимных отношениях вещи целью, которую оно ставит и проектирует, начиная с определений, которые оно постигает в существующих вещах. Здесь нет круга, как мы это видели, поскольку возникновение для-себя осуществляется единым разом. Но если так обстоит дело, то сам порядок существующих вещей необходим для свободы. Как раз посредством их она отделяется и снова присоединяется к цели, которую преследует, заявляя о том, чем она является. Таким образом, сопротивления, которые свобода раскрывает в существующих вещах, не являясь опасностью для нее, только и позволяют для-себя появиться в качестве свободы. Свободное для-себя иначе и не существует, кроме как в качестве ангажированного в сопротивляющийся мир. Вне этого вовлечения, ангажированности, понятия свободы, детерминизма, необходимости теряют свой смысл.

Кроме того, вопреки здравому смыслу, следует уточнить, что формула "быть свободным" не означает "получить то, чего хотели", но "определиться хотеть (в широком смысле выбирать) посредством самого себя". Иначе говоря, иметь какой бы то ни было успех в свободе. Дискуссия, которая противопоставляет здравый смысл философам, возникает здесь из недоразумения; продукт исторических, политических и моральных обстоятельств, эмпирическое и ходячее понятие "свободы" приравнивается к понятию "способности достижения выбранной цели". Техническое и философское понятие свободы, которое мы здесь только и обсуждаем, означает лишь автономию выбора. Следует, однако, заметить, что выбор в отличие от мечты и желания тождествен предполагаемому действию начала реализации. Следовательно, мы не будем говорить, что заключенный всегда свободен выйти из тюрьмы — это было бы абсурдно, тем более то, что он всегда свободен желать освобождения — это было бы бессмысленной болтовней, однако он всегда свободен пытаться бежать (или освобождаться), то есть в каких бы условиях он ни

находился, он может проектировать свой побег и познать ценность своего проекта, начав действовать. Наше описание свободы не делает различия между выбором и действием; мы обязаны отказаться сразу от различия между намерением (интенцией) и действием. Больше нельзя отделять намерение от действия, как мысль от языка, который ее выражает. Как наша речь позволяет понять наши мысли, так наши действия говорят о наших намерениях. Иначе говоря, мы можем их разделить, схематизировать, сделать их объектами, вместо того чтобы ограничиться их переживанием, то есть иметь нететическое сознание. Это существенное различие между свободой выбора и свободой достижения, безусловно, отмечал Декарт вслед за стоицизмом. Оно положило конец всем дискуссиям о "хотеть" и "мочь", которые ведут еще сегодня защитники и противники свободы.

Не менее истинно и то, что свобода встречает или кажется, что встречает, границы, полагаемые *данным*, которое она возвышает или ничтожит. Показать, что коэффициент враждебности вещей и его характер как *препятствия* (соединенный с его орудийным характером) неизбежен для существования свободы, значит использовать обоюдоострый аргумент, так как он допускает, что свобода не устраняется данным, а, с другой стороны, указывает на некоторую вещь как на онтологическое обусловливание свободы. Не является ли обоснованным утверждать, как это делают некоторые современные философы, что без препятствий нет и свободы? И так как мы не можем допустить, чтобы свобода создавала препятствия для себя самой, что было бы абсурдно для всякого, кто понял, что такое спонтанность, то кажется, что мы имеем здесь дело с онтологическим первенством в-себе над для-себя. Необходимо, таким образом, рассматривать предыдущие замечания как простые попытки расчистить почву и снова поставить вначале вопрос о фактичности.

Мы установили, что для-себя является свободным. Но это не означает, что оно оказывается своим собственным основанием. Если быть свободным означает быть своим собственным основанием, нужно, чтобы свобода решала вопрос о *существовании* своего бытия. И эта необходимость может пониматься двумя способами. Вначале нужно, чтобы свобода решала вопрос о своем свободном бытии, то есть не только, чтобы она выбрала цель, но и сделала выбор себя как свободы. Это, стало быть, предполагало бы, что возможность свободного бытия и возможность не быть свободным существуют одинаково перед свободным выбором одной из них, то есть перед свободным выбором свободы. Но если нужна предварительная свобода, которая выбирала бы свободное бытие, то есть, в сущности, выбирала бы быть тем, какова она уже есть, то мы были бы отосланы в бесконечность, так как предварительная свобода нуждалась бы в другой предшествующей свободе, которая выбирала бы ее, и так далее. В действительности, мы являемся одной свободой, которая выбирает, но мы не выбираем быть свободными; мы приговорены к свободе, как сказали об этом выше, брошены в свободу или, как заметил Хайдеггер, "заброшены". И, как мы видели, эта заброшенность не имеет другого источника, кроме самого существования свободы. И если, следовательно, свобода определена как ускользание, уход от данного, от факта, то существует *факт* ускользания от факта. Это и есть фактичность свободы.

Но тот факт, что свобода не есть свое основание, может быть понят еще другим способом, который приведет к идентичным заключениям. Если, в действительности, свобода вынесла решение о существовании своего бытия, нужно не только, чтобы было возможно бытие как несвободное, но еще, чтобы было возможно мое абсолютное несуществование. Другими словами, мы видели, что в первоначальном проекте свободы цель обращается к мотивам, чтобы их конституировать; но если свобода должна быть своим собственным основанием, цель должна, кроме того, обратиться к самому существованию, чтобы осуществить его появление. Видно, что из этого вытекало бы: для-себя будет вытаскивать себя из ничто, чтобы достигнуть цели, которую оно себе наметило. Это существование, узаконенное своей целью, было бы существованием по *праву*, а не *фактическим*. Действительно, среди множества способов, которые имеет для-себя, чтобы попытаться избавиться от первоначальной своей случайности, есть один, который состоит в попытке заставить другого признать мое существование по праву. Мы носим в себе индивидуальные права только в рамках обширного проекта, который стремится придать нам существование исходя из функции, которую мы выполняем. Это и есть причина, по которой человек пытается так часто отождествиться со своей функцией и стремится видеть в себе только "председателя апелляционного суда", "казначея общих платежей" и т. д. Каждая из этих функций, в самом деле, оправдывает свое существование своей целью. Быть идентифицированным с одной из них — значит принимать свое существование, избавленным от случайности. Но эти усилия уйти от первоначальной случайности только еще сильнее укрепляют ее существование. Свобода не может решать вопрос о своем существовании в зависимости от цели, которую она ставит. Несомненно, она существует только через выбор, который определяется целью, но она не госпожа того факта, что *есть* свобода, которая объявляет о себе, о том, чем она является через цель. Свобода, которая создавала бы сама себя предназначенной к существованию, теряла бы сам смысл свободы. В самом деле, свобода не является простой неопределенной силой, свойством. Если бы она была таковой, она была бы ничто или в-себе; именно посредством странного (aberrante) синтеза в-себе и ничто ее можно понимать как голую силу, существующую до своего выбора. Она определяется самим своим возникновением в "действии". Однако мы видели, что *действие* предполагает ничтожение данного. Делают что-то *из* чего-то. Таким образом, свобода есть недостаток бытия по отношению к данному бытию, а не возникновение полного бытия. И если она является этой дырой бытия, этим ничто бытия, о котором мы говорим, то она предполагает *все бытие*, чтобы возникнуть в середине бытия как дыра. Она не может, следовательно, определиться к существованию исходя из ничто, поскольку всякое творение, исходя из ничто, может быть только бытием-в-себе. Мы, впрочем, доказали в первой части этого труда, что ничто не может появиться нигде, если оно не в середине бытия. Мы присоединяемся здесь к требованиям здравого смысла; эмпирически мы можем быть свободными только по отношению к состоянию вещей и несмотря на это состояние вещей. Можно сказать, что я свободен по отношению к этому состоянию вещей, когда оно меня не

стесняет. Таким образом, эмпирическое и практическое понятие свободы полностью отрицательное, она начинается с рассмотрения ситуации и констатирует, что эта ситуация дает мне *возможность свободно* преследовать ту или другую цель. Можно даже сказать, что эта ситуация обусловливает мою свободу, в том смысле, что она *присутствует здесь, чтобы меня не стеснять*. Ситуация — снятие запрета ходить по улицам после комендантского часа. А что могла бы значить для меня свобода (которая дана мне, например, посредством пропуска) гулять ночью?

Таким образом, свобода является меньшим бытием, которое предполагает бытие, чтобы его избежать. Она не свободна ни не существовать, ни не быть свободной. Мы поймем сейчас связь этих двух структур; в самом деле, так как свобода является бегством от бытия, она может производиться *рядом* с бытием побочно и в проекте перелета; из тюрьмы не бегут, если не попали туда. Проект себя вне бытия не может ни в коем случае конституироваться как ничтожение этого бытия. Свобода есть ускользание от вовлеченности в бытие, она есть ничтожение бытия, которым она *является*. Это не означает, что человеческая реальность *сначала* существует, чтобы *потом* быть свободной. Потом и сначала — термины, созданные самой свободой. Просто возникновение свободы порождается двойным ничтожением *бытия, которым она является*, и бытия, среди которого она есть. Естественно, она не является этим бытием в смысле бытия-в-себе. Но она делает так, что это бытие *находится* позади нее и освещено в своих недостатках целью, которую она выбрала; она имеет *в бытии* позади себя это бытие, которое она не выбирала, и как раз в той мере, в какой она обращается к нему, чтобы его осветить; она делает так, что это бытие появилось бы в связи с plenum[1] бытия, то есть в середине мира. Мы говорили, что свобода несвободна не быть свободной и что она не свободна не существовать. Тот факт, что она не в состоянии не быть свободной, является *фактичностью* свободы, а тот факт, что она не в состоянии не существовать, есть ее *случайность*. Случайность и фактичность составляют единое; существует бытие, которое свобода имеет в бытии в форме *небытия* (то есть ничтожения). Существовать в качестве *факта* свободы или иметь в бытии бытие в середине мира оказывается одним и тем же, а это означает, что свобода первоначально есть *отношение к данному*.

Но каково отношение к данному? И нужно ли понимать под этим, что данное (в-себе) обусловливает свободу? Рассмотрим это подробнее. Данное не является ни *причиной* свободы (так как оно может производить только данное), ни *основанием* (потому что всякое "основание" приходит в мир через свободу). Данное не является также *необходимым условием* свободы, так как мы находимся на почве чистой случайности. Оно не является и *необходимой материей*, на которой должна проявляться свобода, поскольку это предполагало бы, что свобода существует как аристотелевская форма или как Pneuma* стоиков, полностью готовая, и что она стремится обработать материю. Данное не входит никуда в конституцию свободы, потому что последняя самоуглубляется как внутреннее отрицание данного. Просто оно есть чистая случайность,

---

[1] полный, законченный (*лат.*). — *Ред.*

которую свобода отрицает, делая свой выбор; оно является полнотой бытия, которую свобода окрашивает в недостаточность и отрицательность, проясняя его в свете несуществующей цели; данное является *самой свободой*, поскольку *она существует*, и, что бы она ни делала, она не может избежать своего существования. Читатель понял, что это данное является не чем иным, как в-себе, ничтожимым для-себя, которое имеет его в бытии; оно — тело как точка зрения на мир; оно — прошлое как *сущность*, которым было для-себя, — это три обозначения одной и той же реальности. Своим ничтожащим отступлением свобода делает то, что устанавливается система отношений с точки зрения цели между "всеми" в-себе, то есть между plenum бытия, которое открывается, как и *мир*, и бытием, которое свобода имеет в бытии, в середине этого plenum, и которое открывается как *одно* бытие, *одно* это, которое она имеет в бытии. Следовательно, самой своей проекцией к цели свобода конституирует в качестве бытия в середине мира отдельное datum, которое она имеет в бытии. Она его не выбирает, так как это означало бы выбирать свое собственное существование, но через выбор, который она делает своей целью, она производит то, что это отдельное данное открывается тем или иным способом, под таким или другим освещением, в связи с открытием самого мира. Таким образом, сама случайность свободы и окружающая ее случайность мира появляются в нем только в свете цели, которую выбрала свобода, то есть не как сырые существующие вещи, но в единстве освещения самого ничтожения. И свобода не сможет снова постигнуть эту совокупность в качестве чистого datum, так как это необходимо было бы делать вне всякого выбора, и, следовательно, она перестала бы быть свободой. Мы назовем *ситуацию* случайностью свободы в plenum бытия мира, поскольку это datum, которое находится здесь, только *чтобы не стеснять* свободу, открывается лишь в этой свободе как *уже проясненное* целью, которую она выбрала. Таким образом, datum никогда не появляется как сырое существующее в-себе для-себя; оно открывается всегда в *качестве мотива*, так как раскрывается только в свете цели, которая его освещает. Ситуация и мотивация составляют одно целое. Для-себя открывается как вовлеченное в бытие, нагруженное им, испытывающее от него угрозу; оно открывает положение вещей, которые окружают его как мотив для реакции защиты или атаки. Но оно может сделать это открытие только потому, что свободно ставит цель, для которой положение вещей является угрожающим или благоприятным. Эти замечания помогают нам уяснить, что *ситуация*, общий результат случайности в-себе и свободы, является феноменом неопределенным, в котором для-себя невозможно различить вклад свободы и сырого существующего. Так же как свобода является уходом от случайности, которую она имеет в бытии, ситуация является свободной координацией и свободным определением сырого данного, не позволяющего определять себя кое-как, любым способом. Вот я у подножия скалы, которая кажется мне "неприступной". Это значит, что скала мне является под углом зрения проекта подъема, проекта вторичного, который находит свой смысл исходя из начального проекта, являющегося моим бытием-в-мире. Таким образом, скала выделяется на фоне мира в результате первоначального выбора моей свободы. Но, с другой

стороны, то, что не может решить свобода, есть именно скала, "на которую нужно взбираться" вне зависимости от того, годна она для подъема или нет. Это составляет часть сырого бытия скалы. Тем не менее скала может обнаружить свое сопротивление подъему на нее, только включаясь посредством свободы в "ситуацию", общей темой которой является подъем. Для просто гуляющего, который проходит по дороге и свободный проект которого — чистое эстетическое обозрение пейзажа, скала не откроется ни как доступная, ни как недоступная; она лишь обнаружится как прекрасная или безобразная. Следовательно, невозможно определить в каждом отдельном случае, что выпадает на долю свободы, а что — на долю сырого бытия в для-себя. Данное в себе как *сопротивление* или как *помощь* раскрывается только в свете проектирующей свободы. Но проектирующая свобода организует освещение таким, каким в-себе открывается здесь, *как оно есть*, то есть сопротивляющимся или благосклонным; разумеется, сопротивление данного берется не прямо как качество в-себе, но только как указание, через свободное освещение и свободное преломление, на неуловимое quid[1]. Следовательно, только в свободном возникновении свободы и через него мир развивает и обнаруживает препятствия, которые могут сделать нереализованной проектируемую цель. Человек встречает препятствие только в поле своей свободы. Более того, невозможно априори установить, что выпадает на долю сырого существования и свободы в препятствии, свойственной некоторому отдельно существующему. То, что является препятствием для меня, не будет им для другого. Нет абсолютного препятствия, однако препятствие открывает свой коэффициент враждебности через технику, свободно изобретаемую, свободно принимаемую; препятствие открывается также в функции ценности цели, поставленной свободой. Эта скала не будет препятствием, если я хочу во что бы то ни стало взобраться на вершину горы; напротив, она меня обескураживает, если я свободно определил границы моему желанию совершить проектируемое восхождение. Таким образом, мир через коэффициенты враждебности открывает мне способ, которым я придерживаюсь поставленных мною целей; так что я никогда не могу знать, дает ли мне мир сведения обо мне или о себе. Кроме того, коэффициент враждебности данного не является никогда простым отношением к моей свободе как чистому ничтожащему фонтанированию; он есть проясненное свободой отношение между datum, которым является скала, и datum, которое моя свобода имеет в бытии, то есть между случайностью, которой свобода не является, и своей чистой фактичностью. При равном желании восхождения скала будет легкой для подъема атлетически сложенного скалолаза и трудной для другого, новичка, плохо тренированного, с хилым телом. Но тело обнаруживается, со своей стороны, как плохо или хорошо тренированное только по отношению к свободному выбору. Именно потому, что я здесь и что я сделал из себя, чем я являюсь, скала раскрывает по отношению к моему телу коэффициент враждебности. Для адвоката, живущего в городе и произносящего речь, скрыв тело под адвокатской мантией, скала не является ни трудной, ни легкой для

[1] что, что-нибудь (*лат.*). — *Ред.*

подъема: она растворена в целостности "мира", не появляясь в нем никак. В этом смысле именно я выбираю свое тело в качестве хилого, противопоставляя его трудностям, которые я заставил появиться (спорт, альпинизм, велосипедный спорт). Если бы я не выбрал занятие спортом, если бы я проживал в городах и занимался исключительно торговлей или интеллектуальными делами, мое тело не стало бы ни в коем случае определяться с этой точки зрения. Таким образом, мы начинаем видеть парадокс свободы; свобода есть только в *ситуации*, и ситуация присутствует лишь благодаря свободе. Человеческая реальность повсюду встречает препятствия и сопротивления, ею не созданные; но эти препятствия и сопротивления имеют лишь смысл в выборе и через свободный выбор, которым является человеческая реальность. Однако, чтобы лучше понять смысл этих замечаний и использовать то, что они содержат, нужно сейчас проанализировать в их свете несколько ясных примеров. То, что мы назвали фактичностью свободы, есть данное, которое она *имеет в бытии* и освещает из своего проекта. Это данное обнаруживается многими способами, хотя в абсолютном единстве того же освещения. Это *мое место, мое тело, мое прошлое, моя позиция*, поскольку она уже определена указаниями Других, наконец — *мое фундаментальное отношение к Другому*. Мы исследуем последовательно и на ясных примерах эти различные структуры ситуации. Но нельзя никогда терять из виду, что никакая из них не является данной единично и что, когда рассматривают изолированно одну, ограничиваются ее появлением на синтетическом фоне других.

А) Мое место

Оно определяется пространственным порядком и единичной природой "этих", которые открываются мне на фоне мира. Это, естественно, местность, на которой "я живу" (моя "страна" с ее почвой, климатом, богатствами, ее гидрографической и орографической конфигурацией), но это также просто-напросто расположение и порядок объектов, которые в настоящем предстают передо мной (стол, с другой стороны стола — окно, слева от окна — сундук, справа — стул и за окном — улица и море) и указывают на меня как на само основание их порядка. Невозможно, чтобы я не имел бы места, за исключением того, что находился бы по отношению к миру в состоянии перелета и мир не обнаруживался бы никаким способом, как мы это видели раньше. Кроме того, хотя это настоящее место могло быть предписано мне свободой (я "пришел" сюда), я могу его занимать только в функции того места, которое я занимал раньше, и следуя путям, намечаемым самими объектами. А это предшествующее место отсылает меня к другому, последнее — к другому и так далее *до чистой случайности моего места*, то есть вплоть до того из моих мест, которое не отсылает *меня* никуда, до места, которое предназначено мне рождением. В самом деле, ничего не дало бы объяснение этого последнего места местом, которое занимала моя мать, когда она родила меня и я появился на свет; цепь прервана; места, свободно выбираемые моими родителями, не могут иметь ника-

кого значения в качестве объяснения *моих* мест; и если рассматривают одно из них в связи с моим первоначальным местом (когда говорят, например, что я родился в Бордо, потому что мой отец был назначен туда чиновником, или что я родился в Туре, потому что мои дедушка и бабушка имели там собственность и мать нашла у них убежище, после того как во время ее беременности ей дали знать о смерти моего отца), то все эти объяснения дают лишь возможность сделать вывод, насколько *для меня* рождение и место, которое мать мне определила, являются случайными вещами. Таким образом, родиться — это значит наряду с другими характеристиками *занять свое место* или, скорее, после всего, что мы только что сказали, *получить* его. И так как это первоначальное место будет местом, начиная с которого я буду занимать новые места в соответствии с определенными правилами, кажется, что здесь есть сильное ограничение моей свободы. Вопрос, впрочем, запутывается, когда начинают рассуждать о нем; защитники свободной воли утверждают, что, начиная с любого места, занимаемого в настоящем, моему выбору предоставляется бесконечное количество других мест; противники свободы настаивают на том, что бесконечное количество мест для меня исключено фактом нахождения на одном месте и что, кроме того, предметы обращены ко мне стороной, которую я не выбирал и которая исключает все другие; они добавляют, что *мое место* очень глубоко связано с другими условиями моего существования (режим питания, климат и т. д.), которые не способствуют моему осуществлению. Между сторонниками и противниками свободы согласие кажется невозможным. Это потому, что спор ведется не на истинной почве.

В действительности, если мы хотим поставить вопрос правильно, нужно начинать с этой антиномии: человеческая реальность получает первоначально свое место среди вещей, она является тем, посредством чего нечто как место приходит к вещам. Без человеческой реальности *не было* бы ни пространства, ни места. Однако эта человеческая реальность, через которую расположение придается вещам, получает свое место среди вещей, не являясь вовсе над ними госпожой. По правде говоря, здесь нет тайны. Описание должно исходить из антиномии; как раз она укажет нам точное отношение свободы и фактичности.

Геометрическое пространство, то есть чистая обратимость пространственных отношений, является чистым ничто, как мы это видели. Единственное конкретное место, которое может мне открыться, — это абсолютное протяжение, то есть то, что определяется моим местом, рассматриваемым как центр, для которого расстояния рассчитываются абсолютно от предмета ко мне без обратимости. И единственное абсолютное протяжение есть протяжение, которое развертывается начиная с места, которым я *являюсь* абсолютно. Никакая другая точка не могла бы быть выбрана в качестве абсолютного центра отсчета, не будучи унесенной тотчас в универсальную относительность. Если *есть* протяжение, в границах которого я постигаю себя в роли свободного или несвободного, которое будет представляться мне как помогающее или враждебное (отделяющее), то это может быть только потому, что прежде всего *я существую на моем месте*, без выбора, вне необходимости, как чистый абсолютный факт моего *бытия там*. Я нахожусь *там*, не

здесь, но *там*. Вот факт абсолютный и непостижимый, который является источником пространственности и, следовательно, моих первоначальных отношений с вещами (с этими скорее, чем с теми). Факт чистой случайности — факт абсурдный.

С другой стороны, только это место, *которым я являюсь*, есть отношение. Отношение несомненно уникальное, но все же отношение. Если я ограничиваюсь *существованием* на моем месте, я не могу быть в то же время в другом месте, чтобы установить это фундаментальное отношение; я даже не могу иметь смутного понимания объекта, по отношению к которому определяется мое место. Я могу лишь существовать внутренними определениями, которые вызывают во мне непостижимые и немыслимые объекты, окружающие меня, без того чтобы я мог знать об этом. Одновременно исчезает сама реальность абсолютной протяженности, и я лишаюсь всего, что похоже на место. Кроме того, я ни свободен, ни несвободен — чистое существование, без принуждения, без всякого также средства отрицать принуждение. Чтобы нечто, будучи протяжением, определилось первоначально как мое место в мире и сразу же определило меня в точном смысле слова, нельзя, чтобы я существовал только на моем месте, то есть чтобы *я мог бы быть там*; нужно, таким образом, чтобы я не мог быть там совсем, чтобы иметь возможность быть там внизу, около объекта, который расположен в десяти метрах от меня, и исходя из него я заявляю о своем месте. Уникальное отношение, которое определяет мое место, выражается в действительности как отношение между нечто, которым являюсь я, и нечто, которым я не являюсь. Это отношение, чтобы раскрыться, должно быть установлено. Оно предполагает, следовательно, что я мог бы совершить следующие операции: 1) *Ускользать от того, чем я являюсь, и его ничтожить* таким образом, чтобы все осталось *существующим*, а я мог раскрыться в качестве члена отношения. Это отношение дано непосредственно, не в простом созерцании объектов (нам могли бы возразить, если бы мы попытались вывести пространство из чистого созерцания, что объекты даются с абсолютными *размерами*, а не с абсолютными *расстояниями*), а в самом нашем действии: "он направляется к нам", "избегайте его", "я бегу за ним" и т. д. И оно как таковое предполагает понимание того, что я являюсь в качестве бытия-там. Но в то же время нужно определить, чем я являюсь исходя из бытия-там других "этих". Я есть, как бытие-там, тем, к которому направляются бегом, тем, который должен подниматься еще час, прежде чем оказаться на вершине горы, и т. д. Стало быть, когда я рассматриваю, например, вершину горы, речь идет об уходе от себя, сопровождаемом обратным отступлением, которое я произвожу, отправляясь от вершины горы к моему бытию-здесь, чтобы *определить место*. Таким образом, я должен быть тем, "что я имею в бытии", — самим фактом ухода оттуда. Чтобы я определил себя своим местом, нужно вначале, чтобы я отошел от самого себя, тем самым установить координаты, исходя из которых я буду определять себя более точно как центр мира. Нужно заметить, что мое *бытие-там* не может ни в коем случае определить возвышение, которое устанавливает и располагает вещи, так как оно является *чистым данным*, не способным проектировать. Впрочем, для точного определе-

ния того или иного *бытия-там* уже необходимо, чтобы оно определялось возвышением, следуемым за определенным отходом. 2) *Уходить посредством внутреннего отрицания "этих" в середине-мира, которыми я не являюсь и посредством чего я заявляю, чем я являюсь.* Открыть их и уходить от них в действительности, как мы это видели, является одним и тем же отрицанием. Здесь еще внутреннее отрицание является первым и спонтанным в отношении datum как от-крытого. Нельзя согласиться с тем, что данное *вызывает* наше восприятие. Напротив, чтобы *существовало* "это", объявляющее о своих расстояниях Бытию-там, которое *есть я*, нужно как раз, чтобы я избежал его чистым отрицанием. Ничтожение, внутреннее отрицание, определяющий возврат к бытию-там, которое есть я, — эти три операции представляют одно целое. Они только моменты первоначальной трансцендентности, которая устремляется к цели, ничтожа меня, чтобы заявить обо мне посредством будущего, которое я есть. Следовательно, именно моя свобода указывает *мое* место и определяет его, располагая меня в нем; я не могу быть строго *ограничен этим* бытием-там, которое я есть, поскольку моя онтологическая структура — не быть тем, что я есть, и быть тем, что я не есть.

Кроме того, об этом определении местоположения, которое предполагает любая трансцендентность, можно говорить только по отношению к цели. Именно в свете цели мое место получает свое значение. Ведь я не могу никогда быть *просто там*. Но мое место как раз понимается как *ссылка* или, напротив, как естественное место, покойное и благоприятное, которое Мориак, сравнивая с местом, куда раненый бык всегда возвращался на арене, назвал *querenci*[1]. Значит, лишь по отношению к тому, что я проектирую сделать, по отношению к миру в целом и, следовательно, ко всему моему бытию-в-мире мое место обнаруживается для меня как помогающее или мешающее. Быть на месте — это значит быть сначала далеко от... или рядом с..., то есть место наделяется смыслом по отношению к некоторому еще не существующему бытию, которого хотят достигнуть. Именно доступность или недоступность этой цели определяет место. Поэтому только в свете небытия и будущего может быть понята теперь моя позиция. Быть-там — значит суметь сделать шаг, чтобы достать чайник, протянув руку, обмакнуть перо в чернильницу, повернуться спиной к окну, если я хочу читать, не утомляя глаз; я должен сесть на велосипед и провести на нем два утомительных часа послеобеденной жары, если я хочу видеть моего друга Пьера, или сесть на поезд и провести бессонную ночь, если я хочу видеть Анни. Быть-там как колониальный житель — значит быть в двадцати днях от Франции. Более того, если он чиновник и ожидает оплаты своего путешествия, — это значит быть в шести месяцах и семи днях от Бордо или от Этапля. Быть-там солдатом — значит быть сто десять — сто двадцать дней отлученным от учебы. Будущее, которое проектирует, за-брасывает вперед (pro-jeté), вмешивается повсюду. Моя будущая жизнь в Бордо, в Этапле, будущее освобождение солдата, будущее слово, которое я напишу пером, обмакнув его в чернила, — именно все

---

[1] от querencia — любовь, привязанность, тяга, склонность (*исп.*). — *Ред.*

это означает мое место и делает меня существующим в расслабленности, в нетерпении или в тоске. Напротив, если я избегаю группы людей или общественного мнения, мое место определяется временем, которое необходимо этим людям, чтобы открыть меня, чтобы достигнуть этой деревни, где я укрываюсь, и т. д. В этом случае как раз изоляция выделяет мое место в качестве предпочтительного. Быть в этом месте, здесь, — значит быть в безопасности.

Этот выбор моей цели касается отношений чисто пространственных (вверху и внизу, справа и слева и т. д.), чтобы придать им экзистенциальное значение. Гора оказывается "подавляющей", если я располагаюсь у ее подножия; напротив, если я нахожусь на ее вершине, она самим проектом восстанавливает мою гордость и символизирует превосходство над другими людьми, которое я приписываю себе. Реки, расстояние от моря и т. д. вступают в действие и наделяются символическим значением. Конституированное в свете моей цели, место напоминает мне символически эту цель во всех ее деталях, в целостности ее связей. Мы к этому еще вернемся, когда захотим точнее определить предмет и метод экзистенциального психоанализа. Сырое отношение *расстояния* до объектов никогда не может позволить постигнуть себя вне значений и символов, которые являются самим способом его конституции. Тем более что это сырое отношение имеет смысл только в связи с выбором техники, которая позволяет измерять расстояния и проходить их. Город, расположенный в двадцати километрах от моей деревни и связанный с ней трамвайным путем, намного ближе ко мне, чем каменистая вершина, находящаяся в четырех километрах, но имеющая высоту тысяча восемьсот метров. Хайдеггер показал, как ежедневные заботы предписывают места орудиям, которые не имеют ничего общего с чистым геометрическим расстоянием. Мои очки, говорит он, гораздо дальше от меня, чем предмет, который я вижу через них.

Таким образом, следует сказать, что фактичность моего места открывается мне только в выборе и через свободный выбор, который я делаю в соответствии со своей целью. Свобода необходима для открытия моей фактичности. Я узнаю об этой фактичности из всех точек будущего, которое я проектирую; только исходя из этого будущего, она является мне со своими свойствами бессилия, случайности, непрочности, немощности, абсурдности. То, что я живу в Мон-де-Марсан, абсурдно и горестно, если я мечтаю увидеть Нью-Йорк. Но вместе с тем фактичность является единственной реальностью, которую может открыть свобода, единственной, которую она может ничтожить через постановку цели, единственной, исходя из которой имеет смысл ставить цель. Так как если цель может осветить ситуацию, то цель конституируется как проектируемое изменение *этой* ситуации. Место обнаруживается начиная с изменений, которые я проектирую. Но *изменить* предполагает как раз изменение того, что и является моим местом. Итак, *свобода есть восприятие моей фактичности.* Было бы абсолютно напрасным пытаться определить или описать "quid" этой фактичности *"перед"* тем, как свобода обратится к ней, чтобы понять ее как определенную недостаточность. Мое место, перед тем как свобода не описала мое расположение в качестве недостатка определенного рода, "является", собственно гово-

ря, вообще ничем, поскольку того пространства, исходя из которого понимается всякое место, не существует. С другой стороны, сам вопрос неясен, так как он допускает некоторое "перед", которое не имеет смысла. Только свобода темпорализуется, следуя направлениям "перед" и "после". Здесь лишь остается немыслимое и сырое "quid", без которого свобода не может быть свободой. Это есть сама фактичность моей свободы.

Только в действии, которым свобода открыла фактичность и восприняла ее как *место*, это место, определенное таким образом, обнаруживается как *мешающее, препятствующее* моим желаниям и т. д. Возможно ли, чтобы фактичность по-другому создавала препятствия? Препятствия *чему*? Помехи *какому действию*? Скажем эти слова эмигранту, который собирается покинуть Францию и уехать в Аргентину после поражения его политической партии. Как заставить его обратить внимание на то, что Аргентина "достаточно далеко"? "Далеко от чего?" — спросит он. Он, конечно, уверен, что если Аргентина "далека" для тех, которые остаются во Франции, то это только в связи с неявным национальным проектом, который оценивает место французов. Для революционера-интернационалиста Аргентина — центр мира, как и любая другая страна. Однако если мы конституировали вначале французскую землю первоначальным проектом в качестве нашего абсолютного места и если какая-то катастрофа мешает нам уехать, то именно по отношению к этому начальному проекту Аргентина окажется "достаточно далекой", как "место изгнания"; именно по отношению к нему мы будем чувствовать себя изгнанниками. Следовательно, свобода сама создает препятствия, от которых мы страдаем. Это она, ставя перед собой цель, выбирая ее в качестве недоступной или труднодоступной, делает наше место непреодолимым или трудно преодолимым препятствием для наших проектов. Кроме того, устанавливая пространственные отношения между предметами в качестве первого типа инструментального отношения, определяя технику, которая позволяет измерить и проходить расстояния, она конституирует свое собственное *ограничение*. Но это говорит о том, что свобода может быть только *ограниченной*, потому что она является выбором. Всякий же выбор, как мы увидим, предполагает устранение и отбор. Всякий выбор есть выбор конечности. Таким образом, свобода может быть бытием действительно свободным, только конституируя фактичность как свое собственное ограничение. Бесполезно было бы, например, говорить, что *я не свободен* поехать в Нью-Йорк, потому что я мелкий чиновник из Мон-де-Марсана. Напротив, именно в отношении моего проекта уехать в Нью-Йорк *я располагаю* себя в Мон-де-Марсане. Мое расположение в мире, отношение Мон-де-Марсана к Нью-Йорку и к Китаю было бы совсем другим, если бы, например, моим проектом было стать богатым земледельцем в Мон-де-Марсане. В первом случае Мон-де-Марсан появляется на фоне мира в организованной связи с Нью-Йорком, Мельбурном и Шанхаем, во втором он появляется на фоне недифференцированного мира. Что касается *реального* значения моего проекта поехать в Нью-Йорк, то я один решаю это; это может быть именно способ выбора себя как недовольного Мон-де-Марсаном. В этом случае все концентрируется на Мон-де-Марсане, я просто испытываю потребность постоянно ничтожить свое место,

жить в постоянном отходе в отношении города, где я нахожусь. Это может быть также проект, куда я полностью включен. В первом случае я буду понимать свое место как непреодолимое препятствие и стану использовать окольный путь, чтобы определить его косвенно в мире; во втором случае, напротив, препятствия перестанут существовать, место будет не точкой соединения, но точкой отправления, поскольку, чтобы *уехать* в Нью-Йорк, нужна точка отправления, какой бы она ни была. Таким образом, я буду представлять себя в какой бы то ни было момент включенным в мир в моем случайном месте. Но как раз это включение, дающее свой смысл моему случайному месту, и есть моя свобода. Конечно, рождаясь, я *принимаю место*, но я ответствен за место, которое я принимаю. Здесь более ясно видна запутанная связь свободы и фактичности в ситуации, поскольку без фактичности не существовало бы свободы как ничтожащей силы и выбора, и поскольку без свободы фактичность не была бы открыта и не имела бы никакого смысла.

В) Мое прошлое

У нас есть прошлое. Несомненно, мы смогли установить, что это прошлое не определяет наши действия, как феномен предыдущий определяет феномен последующий. Мы также показали, что прошлое бессильно, чтобы конституировать настоящее и предначертать 'будущее. Тем не менее известно, что свобода, которая ускользает к будущему, не может ни отдаваться любому прошлому по воле своих капризов, ни, по более сильному основанию, создавать себя без прошлого. Она имеет в бытии свое прошлое, и это прошлое невозвратимо. На первый взгляд кажется даже, что она не может никаким способом его изменить; прошлое есть то, что вне досягаемости, что преследует нас на расстоянии, и мы не можем повернуться, чтобы рассмотреть его. Если оно не определяет наши действия, то, по крайней мере, оно таково, что мы не можем принимать новые решения, кроме как *начиная с него*. Если я окончил морскую школу и стал офицером, в какой бы момент я себя ни брал и ни рассматривал, я всегда в действии. В тот самый момент, когда я себя постигаю, я через четверть часа нахожусь на мостике судна, где я командую в должности второго помощника. Я могу, разумеется, внезапно взбунтоваться против этого факта, подать в отставку, покончить самоубийством. Эти крайние меры обращены к прошлому, которое есть мое прошлое. Если они имеют в виду его уничтожить, это значит, что оно существует, а мои самые радикальные решения могут только выразить отрицательную позицию к моему прошлому. Но это значит, в сущности, признание его огромного значения как платформы и точки зрения; всякое действие, предназначенное для того, чтобы оторвать меня от прошлого, должно с самого начала пониматься исходя из этого *прошлого-там*, то есть нужно прежде всего признать, что оно рождается *исходя* из этого единственного прошлого, которое хочет уничтожить; наши действия, говорит пословица, следуют за нами. Прошлое является настоящим и основывается незаметно в настоящем — это костюм, выбранный мной шесть месяцев назад, дом, построенный мной, книга,

которую я начал писать прошлой зимой, моя жена, обещания, данные ей, мои дети; все то, чем я *являюсь*, я имею в бытии в форме обладания бывшим. Таким образом, значение прошлого не может быть преувеличено, потому что для меня "Wesen ist was gewesen ist", "быть — значит иметь бывшее". Но мы снова находим здесь парадокс, указанный прежде: я не могу понять себя без прошлого, точнее, я не мог бы ничего *мыслить* о себе, если бы я не мыслил о том, чем я *являюсь*, исходя из того, чем я был в прошлом; но, с другой стороны, я есть бытие, посредством которого прошлое приходит к самому себе и к миру.

Изучим этот парадокс более подробно. Свобода, будучи выбором, является переменой. Она определяется целью, проектируемой ею, то есть посредством будущего, которое она имеет в бытии. Но как раз потому, что будущее является *состоянием-которого-еще-нет по отношению к тому, что есть*, его нужно понимать только в тесной связи с этим существующим, которое есть. И то, что есть, не может прояснить того, чего еще нет, так как то, что есть, является *недостаточностью* и, следовательно, может быть познано только исходя из того, чего недостает. Именно цель проясняет то, что есть. Но чтобы пойти за целью из будущего, чтобы объявить о себе посредством нее то, что ты есть, нужно быть уже вне того, что есть, в ничтожащем отходе, который ясно обнаруживает факт в качестве изолированной системы. Следовательно, то, что есть, обретает свой смысл, только когда оно *возвышается* к будущему. То, что есть, стало быть, является прошлым. Отсюда видно, что прошлое необходимо для выбора будущего в качестве "того, что должно быть изменено", и что одновременно никакое свободное возвышение не может происходить, кроме как начиная с прошлого, и, с другой стороны, сама *природа* прошлого приходит к нему из первоначального выбора будущего. В частности, невозвратимый характер придается прошлому из самого моего выбора будущего; если прошлое есть то, начиная с чего я постигаю и проектирую новое состояние вещей в будущем, само оно *остается на месте*, следовательно, без всякой перспективы на изменение; таким образом, чтобы будущее было реализовано, нужно, чтобы прошлое было невозвратимым.

Я, безусловно, не могу не существовать, но если я существую, я не могу не иметь прошлого. Такова форма, которую принимает здесь "необходимость моей случайности". Но, с другой стороны, как мы видели, две экзистенциальные характеристики определяют прежде всего Для-себя:

1) Ничего нет в сознании, что не было бы сознанием бытия.

2) Мое бытие стоит под вопросом в моем бытии. Это означает, что мне ничего не присуще, что *не было бы выбранным*.

Мы видели, что Прошлое, которое было бы только *Прошлым*, провалилось бы в почетное существование, где оно потеряло бы всякую связь с настоящим. Для того чтобы мы "имели" прошлое, нужно, чтобы мы его удерживали в существовании самим нашим проектом к будущему. Мы не получаем наше прошлое, но необходимость нашей случайности предполагает, что мы не можем не выбирать его. Именно это означает "иметь в бытии свое собственное прошлое". Отсюда эта необходимость, рассматриваемая здесь с точки зрения чисто временной, не

отличается, в сущности, от первичной структуры свободы, которая должна быть ничтожением бытия, которым она является, и самим этим ничтожением производить *свое* бытие таким, каково оно есть.

Но если свобода есть выбор цели в зависимости от прошлого, то и, наоборот, прошлое есть только то, чем оно является по отношению к выбранной цели. В прошлом есть неизменный элемент: я болел коклюшем, когда мне было пять лет, а также элемент преимущественно изменчивый: значимость сырого факта по отношению к целостности моего бытия. Но так как, с другой стороны, фактическое значение прошлого проникает мое бытие насквозь (я не могу "вспомнить" мой детский коклюш вне точного проекта, который определяет его значение), для меня в конце концов невозможно отличить сырое неизменное существование от изменяющегося смысла, включенного в него. Высказывание "я болел коклюшем, когда мне было пять лет" предполагает множество проектов, в частности принятие календаря как системы отсчета моего индивидуального существования, следовательно, установления первоначальной позиции по отношению к социальному, определенная вера третьих лиц в рассказы о моем детстве, которая, конечно, сопровождается уважением или любовью к моим родителям и придает им смысл и т. д. Сам сырой факт *есть*, но вне свидетельств других о его дате, о специальном названии заболевания, то есть совокупности значений, которые зависят от моих проектов, чем же он может *быть*? Таким образом, это сырое существование, *хотя необходимо и неизменно существующее*, представляет собой идеальную цель и недосягаемо для систематического разъяснения всех значений, включенных в память. Без сомнения, существует "чистая" материя памяти в том смысле, в котором Бергсон говорит о чистой памяти; но когда она обнаруживается, то только всегда в проекте и через проект, который предполагает явление в его чистоте, присущей этой материи.

Итак, значение прошлого строго зависимо от моего настоящего проекта. Это нисколько не означает, что я могу осуществлять изменения смысла моих предшествующих действий по воле своих капризов. Совсем напротив, фундаментальный проект, которым я являюсь, окончательно решает вопрос о значении, которое может иметь для меня и для других прошлое, которое я имею в бытии. Только я в действительности могу вынести решение в каждый момент о *значимости* прошлого. Не дискутируя, не обсуждая и не оценивая в каждом случае значение того или другого события в прошлом, но проектируясь к своим целям, я сохраняю прошлое в себе и *решаю* действием вопрос о его значении. Не тот ли мистический кризис, перенесенный мною на пятнадцатом году моей жизни, будет решать, "был ли" он чистой случайностью созревания или, напротив, первым знаком будущего обращения? Именно я буду судить в двадцать, в тридцать лет о своем обращении. Проект обращения сразу придает подростковому кризису значение предсказания, которое я не принимаю всерьез. Кто будет решать, было ли пребывание в тюрьме после воровства благотворно или плачевно? Только я отказываюсь от воровства или продолжаю упорствовать. Кто может судить о ценности полученных знаний в путешествии, об искренности заверений в любви, о чистоте прошлого намерения и т. д.? Именно я, всегда я, в соответствии с целями, которыми я все это освещаю.

Таким образом, все мое прошлое здесь — давящее, настоятельное, повелительное, но я выбираю его смысл и приказы, которые оно мне дает, через проект моей цели. Несомненно, обязательства, взятые мною, брачные узы, заключенные когда-то, дом, купленный и обставленный в прошлом году, ограничивают мои возможности и диктуют мне поведение. Но это как раз потому, что таковы мои проекты, что я снова принимаю брачные узы, то есть как раз не проектирую отказ от брачных уз, я не делаю "брачную связь прошлой, перейденной, мертвой", но, напротив, мои проекты предполагают верность взятым обязательствам или решению вести "уважаемую жизнь" мужа и отца и т. д.; они по необходимости освещают прошлую супружескую клятву и придают ей всегда актуальное значение. Следовательно, необходимость прошлого приходит из будущего. Если внезапно, подобно героям Шлюмберже*[1], я радикально изменю свой фундаментальный проект, если я попытаюсь, например, избавиться от непрерывности счастья, то мои предшествующие обязательства потеряют всю свою необходимость. Они будут теперь подобны этим средневековым башням и крепостным стенам, которых нельзя отрицать, но которые имеют лишь смысл напомнить цивилизации и сегодняшней политической и экономической стадии существования, как протекал предшествующий этап, ныне превзойденный и совершенно мертвый. Только будущее решает, является ли прошлое живым или мертвым. В самом деле, прошлое первоначально является проектом, как и нынешнее появление из моего бытия. И в той самой степени, в какой оно есть проект, оно является предвосхищением; его смысл идет от будущего, которое оно заранее обрисовывает. Когда прошлое целиком ускользает в прошлое, его абсолютная ценность зависит от подтверждения или отмены предвосхищений, которыми оно было. Но только от моей настоящей свободы зависит подтверждение смысла этих предвосхищений, снова принимая их на свой счет, то есть предвосхищая, следуя им, будущее, которое они возвещают, или отказываясь от них, просто предвосхищая другое будущее. В этом случае прошлое отпадает, как обманутое и безоружное ожидание; оно "лишено сил". Единственная сила прошлого идет для него из будущего; как бы я ни жил, ни оценивал свое прошлое, я могу это делать только в свете своего проекта в будущее. Таким образом, порядок моих выборов будущего определяет порядок моего прошлого, и этот порядок совсем не будет хронологическим. С самого начала прошлое будет *всегда живым* и подтверждаемым: мое любовное обязательство, какие-то деловые контракты, тот образ самого себя, которому я верен. Затем двусмысленное прошлое, переставшее мне нравиться, но удерживаемое мною с помощью уловок. Например, этот носимый мной костюм, который я купил в то время, когда я имел склонность к моде, теперь мне очень не нравится, и поэтому прошлое, когда я его "выбирал", действительно мертво. Но, с другой стороны, мой настоящий проект бережливости таков, что я должен продолжать носить этот костюм, а не приобретать другой. Следовательно, проект принадлежит мертвому и живому прошлому одновременно, как те общественные учреждения, которые были созданы для определенной цели

---

[1] *Schlumberger.* Un homme heureux. N.R.F.

и которые пережили режим, создавший их, так как их заставляли служить совсем различным, часто даже противоположным целям. Живое прошлое, полумертвое прошлое, пережитое, двусмысленное, антиномичное — совокупность этих слоев, уходящих в прошлое, организовано единством моего проекта. Именно благодаря этому проекту устанавливается сложная система возвращающегося (renvois), которая допускает какой-либо фрагмент моего прошлого в иерархизированную и многозначную систему, где, как в произведении искусства, каждая частичная структура указывает различными способами на другие различные отдельные структуры и на общую структуру.

Это решение, касающееся значения, порядка и природы нашего прошлого, оказывается, впрочем, просто *историческим выбором* вообще. Если человеческие общества являются историческими, это следует не просто из того, что они имеют прошлое, но и из того, что они *восстанавливают* его в качестве *памятника*. Когда американский капитализм решил вступить в европейскую войну 1914—1918 годов, поскольку он видел там возможность осуществить выгодные операции, он не являлся *историческим*; он был только утилитарным. Но когда в свете своих утилитарных проектов он восстанавливает предшествующие связи Соединенных Штатов с Францией и придает им *смысл* долга чести, отдаваемого американцами французам, он стал историческим, и в особенности он становится историческим благодаря знаменитому выражению: "Лафайет, мы здесь!"* Само собой разумеется, что, если бы другое ви́дение своих настоящих интересов привело бы Соединенные Штаты к тому, чтобы встать на сторону Германии, они не имели бы недостатка в элементах прошлого, чтобы снова восстановить их в виде памятника. Можно было бы вообразить, например, основанную на "кровном родстве" пропаганду, которая бы существенно учитывала пропорцию немцев, эмигрировавших в Америку в XIX веке. Было бы напрасно рассматривать эти возвраты в прошлое в качестве чисто рекламного предприятия; существенно то, что они *необходимы*, чтобы увлечь за собой массы, которые потребовали бы политического проекта, проясняющего и оправдывающего их прошлое; кроме того, само собой разумеется, что прошлое таким образом *создается*; следовательно, *существовало* созданное общее франко-американское прошлое, которое *обозначало*, с одной стороны, важные экономические интересы американцев, а с другой — *настоящие* аналогичные интересы двух демократических капиталистических стран. Подобным образом было видно, как новые, появившиеся к 1938 году поколения, встревоженные готовящимися международными событиями, неожиданно по-новому осветили период 1918—1938 годов и назвали его периодом "Между-двумя-войнами", даже до того как разразилась война 1939 года. Рассматриваемый период сразу же был создан в форме ограниченной, возвышаемой и отрицаемой, вместо того чтобы те, кто его пережили, проектируясь к будущему в непрерывности с их настоящим и непосредственным прошлым, испытывали его как начало неограниченного и непрерывного продвижения вперед. Следовательно, настоящий проект решает, находится ли определяемый период прошлого в непрерывности с настоящим или он есть отдельный фрагмент, из которого появляются и от которого удаляются. Таким об-

разом, необходима была бы *конечная* человеческая история, чтобы такое, например, событие, как взятие Бастилии, получило бы определенный *смысл*. В самом деле, никто не отрицает, что Бастилия была взята в 1789 году, — это факт неизменный. Но нужно ли видеть в этом событии восстание без последствий, народное выступление против полуразоруженной крепости, которое Конвент, заботящийся о том, чтобы создать себе рекламу, используя прошлое, сумел преобразовать в блестящее действие? Можно ли его рассматривать в качестве первого проявления народной силы, посредством которого она утвердилась, поверила в себя и начала Версальские "Октябрьские Дни"? Тот, кто хотел бы это решить сегодня, забывает, что историк сам *историчен*, то есть он сам историзируется, освещая "историю" в свете своих проектов и проектов общества. Таким образом, можно сказать, что смысл социального прошлого беспрерывно находится "в отсроченном состоянии".

Точно так же, как и общество, человеческая личность имеет прошлое *как памятник* и *пребывает в отсрочке*. Именно это постоянное опрашивание прошлого прекрасно чувствовали мудрецы, а греческие трагики выражали, например, пословицей во всех своих пьесах: "Никто не может быть назван счастливым до своей смерти". Постоянная историзация Для-себя является постоянным подтверждением его свободы.

Сказав это, нельзя думать, что "отсроченный" характер прошлого является Для-себя в форме расплывчатого или незавершенного аспекта его предшествующей истории. Напротив, как и выбор Для-себя, выраженный им по-своему, Прошлое постигается Для-себя в каждый момент как строго определенное. Точно так же арка Тита или колонна Траяна, какой бы ни была историческая эволюция их смысла, предстают перед римлянином или туристом, рассматривающим их, в качестве вполне индивидуализированных реальностей. В свете проекта, освещающего их, они раскрываются совершенно принудительно. Отсроченный характер прошлого в действительности не является ни в коей мере загадкой; он лишь выражает в плоскости перевода в прошлое и в плоскости в-себе проективный и "ожидающий" аспект, который *имела* человеческая реальность, прежде чем перейти в прошлое. Именно потому, что эта человеческая реальность была свободным проектом, подтачиваемым непредусмотренной свободой, она становится "в прошлом" зависящей от будущих проектов Для-себя. Это засвидетельствование, которое она ожидает от будущей свободы, осуждает человеческую реальность при ее переходе в прошлое, на постоянное ожидание. Таким образом, прошлое бесконечно в отсрочке, поскольку человеческая реальность "была" и "будет" в постоянном ожидании. Как ожидание, так и отсрочка еще более отчетливо утверждают свободу как их конституирующее начало. Сказать, что прошлое Для-себя в отсрочке, что его настоящее в ожидании, что его будущее является свободным проектом, что оно не может быть ничем, не имея бытия, или что оно является распадающейся целостностью, — все это означает сказать одно и то же. Но это как раз не предполагает никакой неопределенности в моем прошлом, каким оно открывается мне в настоящем; это просто ставит под вопрос права моего настоящего на открытие прошлого как бытия окончательного. Но так же, как мое настоящее является ожиданием подтверждения или не

подтверждения, которых ничто не позволяет предвидеть, так и прошлое, включенное в это ожидание, является *точным* в той самой степени, в какой оно *точно*. Но его смысл, хотя и строго индивидуализированный, полностью зависим от этого ожидания, которое само ставится в зависимость от абсолютного ничто, то есть от свободного проекта, которого еще нет. Мое прошлое, стало быть, является конкретным и точным предложением, *поскольку как таковое* ждет утверждения. Это, наверное, одно из значений, которое "Процесс" Кафки пытался подытожить — постоянно *сутяжнический* характер человеческой реальности. Быть свободным — значит быть всегда *в готовности к свободе*. Таким образом, прошлое, если держаться здесь моего настоящего свободного выбора, раз этот выбор его определил, является составной частью и необходимым условием моего проекта. Один пример сделает это более понятным. Прошлое одного из военных, получающих половину жалованья во время Реставрации, — это прошлое бывшего героя при отступлении из России. И то, что мы объясняли до сих пор, дает возможность понять, как само это прошлое оказывается свободным выбором будущего. Выбирая не полагаться на правительство Людовика XVIII и на новые нравы, выбирая надежду на триумфальное возвращение императора, выбирая даже помощь заговору, чтобы ускорить это возвращение, и предпочитая половинное жалованье целому, старый солдат Наполеона выбирает себе прошлое героя Березины. Тот же, проектом которого было положиться на новое правительство, не выбрал бы, конечно, такое же самое прошлое. И, наоборот, если он получает только половину жалованья, если он живет почти в нищете, если он обозлен и желает возвращения императора, то именно потому, что он был героем при отступлении из России. Мы понимаем, что это прошлое не действует перед всяким конституирующим возвратом, оно ни в коем случае не действует детерминистически, но раз *выбрано* прошлое "солдата империи", то действия для-себя *реализуют* это прошлое. Не существует даже никакого различия между выбором этого прошлого и его реализацией посредством действий. Таким образом, для-себя, стараясь сделать из своего славного прошлого интерсубъективную реальность, конституирует ее в глазах других в качестве объективности-для-другого (например, отношения префектов к опасности, которую представляли эти старые солдаты). Обсуждаемый другими как таковой, старый солдат стремится отныне придать себе достоинство прошлого, которое он выбрал, компенсируя нищету и свои настоящие потери. Он показывает себя непримиримым, он теряет всякий шанс на получение пенсии. Но он "не может" не уважать свое прошлое. Таким образом, мы выбираем наше прошлое в свете определенной цели, следовательно, оно нам навязывается и поглощает нас совсем не потому, что имеет существование *себя,* отличное от существования, которое мы имеем в бытии, но просто потому, что оно: 1) есть открываемая в настоящем материализация цели, которой мы являемся; 2) появляется в середине мира для нас и для другого. Оно никогда не является одним, а погружено в универсальное прошлое и посредством этого служит для оценки другого. Так же, как геометрия свободна создавать такие фигуры, которые ей нравятся, но нельзя представить ни одной из них, которая тотчас бы не

вступила в бесконечные отношения с бесконечностью других возможных фигур, так и наш свободный выбор нас самих, выявляя определенный оценочный порядок нашего прошлого, выявляет бесконечность отношений этого прошлого к миру и к другим, и эта бесконечность указанных отношений представляется нам как *бесконечность действий, которые нужно совершать*, поскольку само наше прошлое находится в будущем, которым мы его оцениваем. Мы вынуждены *сдерживать* эти действия в той мере, в какой наше прошлое появляется в рамках нашего существенного проекта. Желать этого проекта в действительности — значит желать прошлое, а желать прошлое — значит желать реализовывать его посредством множества вторичных действий. Логично, что требования прошлого являются гипотетическими императивами: "Если ты хочешь иметь такое прошлое, действуй таким-то или таким-то образом". Но так как первое выражение говорит о конкретном и категорическом выборе, то императив также преобразуется в категорический императив.

Однако сила принуждения моего прошлого заимствуется у свободного и сознательного выбора и у самой силы, которая дается этому выбору. Априори невозможно определить силу принуждения прошлого. Не только о содержании прошлого и порядке этого содержания выносит решение мой свободный выбор, но также о связи моего прошлого с моим настоящим. В фундаментальной перспективе, которую мы не могли еще определить, одним из моих основных проектов является проект *прогрессировать*, то есть быть всегда и во что бы то ни стало *дальше* на определенном пути, чем я был накануне или час назад. Этот прогрессивный проект влечет ряд "отставаний" (décollements) выходов из моего прошлого. Прошлое является тогда тем, что я рассматриваю с высоты моих продвижений вперед, с определенным видом сострадания, немного презрительного. Это и есть определенный *пассивный объект* морального суждения и оценки: "Как я был глуп тогда!" или "Каким я был злым!" Это существует только потому, что я могу не солидаризоваться с прошлым. Я не вхожу больше туда и не хочу входить. Это не означает, конечно, что оно перестает существовать, но оно существует только как *то я, которым я больше не являюсь*, то есть *это бытие, которое я имею в бытии как свое, которым я больше не являюсь*. Его функция — быть тем, что я выбрал из себя, чтобы себя противопоставить этому, тем, что позволяет мне себя измерить. Подобное для-себя выбирает себя, следовательно, без солидарности с собой. Это не значит, что оно удаляет свое прошлое, но что оно выдвигает его, чтобы не быть солидарным с ним, чтобы как раз подтвердить свою целостную свободу (то, что есть прошлое, является определенным родом обязательства по отношению к прошлому, определенным видом традиции). Напротив, существуют для-себя, проект которых предполагает отказ от времени и тесную солидарность с прошлым. В их желании найти твердую почву они выбрали именно прошлое, как то, чем они *являются*, остальное есть лишь неопределенное бегство, недостойное традиции. Они *с самого начала* выбрали отказ от бегства, то есть *отказ отказываться*; прошлое, следовательно, имеет функцию требовать от них верности. Таким образом, видно, что первые презрительно и легко признают ошибку, которую они совершили, в то время как то же самое признание будет

невозможным для других, если только они решительно не изменят свой фундаментальный проект; они будут тогда использовать полностью "самообман" о мире и все уловки, которые они могут придумать, чтобы избежать влияния "самообмана" через то, что есть, и это конституирует существенную структуру их проекта.

Таким образом, как и место, прошлое интегрируется в ситуацию, когда для-себя своим выбором будущего придает своей прошедшей фактичности значение, иерархический порядок и необходимость, исходя из которых она *мотивирует* свое поведение и действия.

С) Мои окрестности

Нельзя смешивать мои "окрестности" с местом, которое я занимаю и о котором мы говорили раньше. Окрестности — это окружающие меня вещи-орудия, с их коэффициентами враждебности и инструментальности. Конечно, занимая свое место, я закладываю основу для открытия окрестностей, а изменяя место, что я реализую, как мы видели, свободно, я даю основание для появления новых окрестностей. И наоборот, окрестности могут измениться или быть измененными другими, без того чтобы я был ничем в их изменении. Конечно, Бергсон хорошо заметил в "Материи и памяти", что изменение моего места влечет за собой общее изменение моих окрестностей, в то время как нужно видеть общее и одновременное изменение моих окрестностей, чтобы можно было говорить об изменении моего места. Итак, это глобальное изменение окрестностей непостижимо. Тем не менее ясно, что поле моего действия постоянно отмечено появлением и исчезновением объектов, в которых я совсем не участвую. Как правило, коэффициенты враждебности и инструментальности зависят не только от моего места, но и от собственной потенциальности орудий. Таким образом, с тех пор как я существую, я заброшен в среду существующих вещей, отличную от меня, которая развертывает свои возможности вокруг меня за и против меня. Я хочу как можно скорее прибыть на своем велосипеде в соседний город. Этот проект предполагает мои личные цели, оценку моего места и расстояния от моего места до города и свободное приспособление средств *(сил, усилий)* для достижения цели. Но лопнувшая шина, слишком палящее солнце, ветер, дующий в лицо, и тому подобные явления, которых я не предвидел, — это и есть окрестности. Конечно, они обнаруживаются в моем главном проекте и через него. Благодаря ему ветер может явиться как встречный или "благоприятный", через него солнце открывается в качестве ласкового или палящего. Синтетическая организация этих непрекращающихся "случаев" конституирует то, что немцы называют мой "Umwelt"[1], и этот "Umwelt" может раскрыться только в рамках свободного проекта, то есть выбора целей, которыми я являюсь. Было бы, однако, слишком просто остановиться здесь в нашем описании. Если правда, что каждый объект моего окружения объявляется в ситуации уже открытой и что совокупность этих объектов не может одна конституиро-

[1] окружающий мир, окружение *(нем.)*. — *Ред.*

вать ситуацию; если правда, что каждое орудие раскрывается на фоне ситуации в мире, то тем не менее возможно, что резкое преобразование или появление орудия может способствовать радикальному изменению ситуации. Моя лопнувшая шина внезапно изменяет и расстояние до соседнего города; сейчас это расстояние рассчитывается в шагах, а не в оборотах колеса. Из этого факта я могу приобрести уверенность, что лицо, которое я хочу видеть, уже сядет в поезд, когда я прибуду к нему, и эта уверенность может повлечь другие решения с моей стороны (возвращение к моему исходному пункту, отправление телеграммы и т. д.). Уверенный, что не договорюсь, например, с этим лицом о задуманном походе, я могу обратиться к кому-либо другому и заключить другой договор. Может быть, даже оставлю совсем мое предприятие и признаю полный провал моего проекта. В этом случае я скажу, что *не смог* предупредить Пьера вовремя, чтобы договориться с ним, и т. п. Не является ли это явное признание моего *бессилия* самым четким признанием границ моей свободы? Несомненно, мою свободу *выбирать*, как мы это видели, нельзя смешивать с моей свободой *достигать*. Но не является ли сам мой выбор, который действует здесь, поскольку налицо враждебность окрестностей, во многих случаях поводом для изменения моего проекта?

Прежде чем приступить к сути спора, следует уточнить и ограничить его. Если изменения, которые возникают в окрестностях, могут повлечь изменения в моих проектах, то это может быть только при двух оговорках. Первая заключается в том, что они не могут вести к отказу от моего главного проекта, который, напротив, служит для измерения важности этих изменений. В самом деле, если они понимаются как *мотивы* отбрасывания такого или другого проекта, то это может быть только в свете проекта более фундаментального. В противном случае они не могли бы быть вовсе мотивами, поскольку мотив постигается сознанием — движущей силой, которое само является свободным выбором цели. Если тучи, которые покрывают небо, могут побудить меня отказаться от проекта экскурсии, то именно потому, что они постигаются в свободном проекте, где ценность экскурсии связана с определенным состоянием погоды, а это отсылает постепенно к ценности экскурсии вообще, к моему отношению к природе и к месту, которое занимает это отношение в совокупности отношений, которые я поддерживаю с миром. Вторая оговорка состоит в том, что появившийся или исчезнувший объект ни в коем случае не может *вызвать* отказа от проекта, даже частичного. Нужно, чтобы этот объект был воспринят как *недостаток* в первоначальной ситуации; необходимо, следовательно, чтобы *данное* его появления или исчезновения было бы ничтожимо, чтобы я отступил "по отношению к нему" и, следовательно, чтобы я принял решение о себе в присутствии его. Мы уже показали, что даже пытки палача не избавляют нас от свободы. Это не значит, что было бы всегда *возможным* избежать трудности, компенсировать ущерб, но просто то, что *сама невозможность* продолжать действие в определенном направлении должна быть свободно конституируема; невозможность касается вещей через наш свободный отказ, вместо того чтобы наш отказ вызывался невозможностью продолжать действие.

Сказав это, нужно признать, что присутствие данного, не являясь препятствием нашей свободе, требуется самим ее существованием. Эта свобода есть определенная свобода, которой являюсь *я*. Но кем являюсь я, кроме определенного внутреннего отрицания в-себе? Без этого в-себе, отрицаемого мной, я исчезаю в ничто. Мы указывали во введении, что сознание может служить "онтологическим доказательством" существования в-себе. Если есть в действительности сознание чего-то, нужно вначале, чтобы это "что-то" имело *реальное* бытие, то есть *безотносительное к сознанию*. Но мы видим сейчас, что это доказательство имеет более широкое значение. Если я должен уметь что-то *делать* вообще, нужно, чтобы я выполнял свое действие с сущими, существование которых *независимо* от моего существования вообще и от моего действия в частности. Мое действие может *открыть* для меня это существование, оно не обусловливает его. Быть свободным — это значит быть-свободным-чтобы-изменять. Свобода предполагает, следовательно, существование окрестностей для изменения: преодолевать препятствия, применять орудие. Конечно, именно свобода открывает окрестности как препятствия, но она может лишь интерпретировать своим свободным выбором *смысл* их бытия. Необходимо, чтобы они были просто здесь, полностью сырые, чтобы была свобода. Быть свободным — это значит *быть-свободным-чтобы-действовать*, а это есть *свободное-бытие-в-мире*. Но если, таким образом, свобода признает себя свободой изменять, то она неявно признает и предвидит в своем первоначальном проекте независимое существование данного, в котором она реализуется. Именно внутреннее отрицание открывает независимость в-себе, и эта независимость как раз и конституирует в-себе ее характер *вещи*. Следовательно, то, что полагает свобода простым появлением своего бытия, есть она сама как *имеющая дело с другой вещью, чем она*. Действовать — значит в точном смысле изменять то, что не имеет потребности в другой вещи, чтобы существовать; это значит действовать на то, что в принципе безразлично к действию и может продолжать свое существование или свое становление без него. Без этого внешнего безразличия в-себе само понятие *действовать* теряет свой смысл (мы это выше показали, говоря о желании и решении), и, следовательно, сама свобода рушится. Таким образом, проект свободы вообще есть выбор, который предполагает предвидение и признание каких бы то ни было препятствий. Свобода не только конституирует рамки, где в-себе, хотя и безразличные, раскрываются как препятствия, но также сам ее проект в целом является проектом *действия* в сопротивляющемся мире, проектом победы над его препятствиями. Всякий свободный проект предвидит, проектируя себя, поле непредсказуемости, определяемое независимостью вещей, как раз потому, что эта независимость есть то, исходя из чего конституируется свобода. В то время как я проектирую поехать в соседний город, чтобы найти там Пьера, лопнувшая шина, "встречный ветер", множество предвидимых и непредвидимых случаев даны в самом моем проекте и конституируют его смысл. Следовательно, неожиданный прокол шины, который расстроил мои проекты, *занимает свое место* в мире, заранее начертанном моим выбором, поскольку я никогда не прекращаю, так я могу сказать, *ждать неожиданного*. И даже если моя дорога была прервана чем-то, от чего я был на расстоянии в сто лье, чтобы

думать об этом, как о наводнении или обвале, то, в определенном смысле эта непредвидимость была предвидена; в моем проекте сформировано некоторое поле неопределенности "для непредвидимости", как римляне сохраняли в своем храме одно место для двоих неизвестных, и это не из опыта "суровых ударов" или эмпирической предосторожности, но по самой природе моего проекта. Таким образом, в некотором роде можно сказать, что человеческая реальность совсем не является неожиданностью. Эти замечания позволяют нам дать новую характеристику свободного выбора; всякий проект свободы является *открытым проектом*, а не закрытым. Хотя и полностью индивидуализированный, он содержит в себе возможность своих последующих изменений. Всякий проект предполагает в своей структуре понимание Selbständigkeit вещей мира. Именно это постоянное предвидение непредвидимого как поле неопределенности проекта, которым я являюсь, позволяет мне понять, что случай или катастрофа, вместо того чтобы захватить меня врасплох своей новизной и экстраординарностью, удручают меня всегда определенным аспектом "уже виденного — уже предвидимого", своей очевидностью и проявлением фаталистической необходимости, которую мы выражаем предложением: "это должно было случиться". Нет ничего и никогда в мире, что удивляет, застает нас врасплох, если только не мы сами заставляем себя удивляться. И первой темой удивления не является какая-то отдельная вещь, существующая в границах мира, но скорее то, что существует мир вообще, то есть что я брошен среди целостности существующих вещей, глубоко мне безразличных. Это означает, что, выбирая цель, я выбираю связи с этими существующими вещами и связи между самими вещами; я выбираю, чтобы они вступили в такие сочетания, которые объявляют обо мне, каков я есть. Таким образом, враждебность, которую проявляют ко мне вещи, предначертана моей свободой как одно из ее условий, и именно на свободно проектируемом значении враждебности вообще тот или другой комплекс может обнаружить свой индивидуальный коэффициент враждебности.

Но всякий раз, когда стоит вопрос о ситуации, нужно настаивать на том, что описываемое положение вещей имеет обратную сторону; если свобода предначертывает враждебность вообще, то это делается в качестве способа санкционирования внешнего безразличия в-себе. Несомненно, враждебность приписывается вещам свободой, однако потому, что свобода освещает свою фактичность в качестве "бытия-в-середине-безразличного-в-себе". Свобода определяет вещи как противостоящие, то есть придает им значение, которое делает их вещами; но, принимая на себя данное, она будет делать его значимым и тем самым возвышаться над своей отсылкой в середину безразличного в-себе. Соответственно и взятое случайно данное может поддержать само это первоначальное значение и поддерживает у всех других "отсылку в середину безразличия" только в свободном усвоении для-себя и посредством него. Таковой является на самом деле первичная структура ситуации; она появляется здесь во всей своей ясности; только посредством самого возвышения данного к своим целям свобода делает существующим данное в качестве *этого* данного-*здесь*; ранее не было ни этого, ни того, ни здесь. И данное, *обозначенное* таким образом, не образуется любым способом; оно является сырым существующим, принимаемым, чтобы

быть возвышенным. Но в то время как свобода есть возвышение *этого данного-здесь*, она выбирает себя как *это* возвышение-*здесь* данного. Свобода не является любым возвышением над любым данным, но, принимая сырое данное и придавая ему свой смысл, она сразу выбирает себя; ее целью как раз и является *изменить это данное-здесь*, в то время как данное появляется в качестве этого данного-здесь в свете выбранной цели. Следовательно, возникновение свободы оказывается кристаллизацией цели *через данное* и открытием данного *в свете* цели; эти две структуры одновременны и неразделимы. Мы увидим дальше, что универсальные ценности выбранных целей отделяются только посредством анализа; всякий выбор является выбором конкретного изменения, осуществляемого с конкретным данным. Всякая ситуация конкретна.

Таким образом, враждебность вещей и их потенциальности вообще проясняются выбранной целью. Но цель есть только у для-себя, которое принимает себя в качестве брошенного в середину безразличия. Этим принятием для-себя не приносит *ничего* нового в эту случайную и грубую заброшенность, за исключением одного *значения*. Для-себя делает то, что отныне *есть* заброшенность, и эта заброшенность открывается как ситуация.

Мы видели во второй части, что для-себя своим появлением делает то, что в-себе приходит в мир; в еще более общем виде: было ничто, посредством которого "стало" в-себе, то есть вещи. Мы видели также, что реальность в-себе была здесь, под рукой, со своими *качествами* без всякой деформации и добавления. Просто мы отделены от нее различными рубриками ничтожения, которые мы учреждаем самим нашим появлением: мир, пространство и время, потенциальности. Мы видели, в частности, что, хотя мы окружены *присутствующими* вещами (этот стакан, эта чернильница, этот стол и т. д.), они остаются неуловимыми, так как открываются какой-то стороной, только в конце какого-либо движения или в конце действия, проектируемого нами, то есть в будущем. Сейчас мы можем понять смысл этого положения вещей; мы ничем не отделены от вещей, *кроме нашей свободы*; она делает то, что вещи *есть*, со всем их безразличием, непредвидимостью и враждебностью, и что мы неотвратимо отделены от них, так как только на основе ничтожения они появляются и открываются в связи друг с другом. Таким образом, проект моей свободы *ничего* не добавляет к вещам; он делает то, что вещи *есть* именно как реальности, наделенные коэффициентом враждебности и используемости; он создает то, что эти вещи открываются *в опыте*, то есть последовательно выделяются на фоне мира в ходе процесса темпорализации; он осуществляет, наконец, то, что вещи обнаруживаются как недосягаемые, независимые от меня посредством ничто, которое я выделяю и которым я являюсь. Именно поэтому свобода осуждена быть свободной, то есть себя можно выбирать только как свободу среди вещей, в полноте случайности, в глубине которой свобода сама является случайностью. Только через присвоение этой случайности и ее возвышение может существовать одновременно *выбор* и организация вещей в *ситуации*. Случайность свободы и случайность в-себе выражаются в *ситуации* непредсказуемостью и враждебностью окрестностей. Таким образом, я абсолютно свободен и ответствен за мою ситуацию. Но я также всегда свободен *только в ситуации*.

D) Мой ближний

Жить в мире, часто посещаемом моим ближним, — значит не только встречать Другого на всех поворотах дороги, но также быть вовлеченным в мир; его орудийные комплексы могут иметь значение, которым мой свободный проект вначале их не наделял. Это значит также иметь дело в середине мира, *уже* наделенного смыслом, с *моим* значением, которое я себе еще не давал; я его открываю в качестве "уже обладающего смыслом". Когда мы спрашиваем себя о том, что может означать для нас "ситуация" первоначального и случайного факта существования в мире, где "есть" также Другой, то сформулированная таким образом проблема требует, чтобы мы последовательно изучили три слоя реальности, которые вступают в действие, чтобы конституировать мою конкретную ситуацию: орудия, *уже* имеющие значение (вокзал, указатель железных дорог, произведение искусства, объявление о мобилизации), значение, которое я открываю как *уже мое* (моя национальность, моя раса, мой физический облик), и, наконец, Другой как центр отношения, к которому отсылают все эти значения.

Все было бы очень просто, если бы я принадлежал к миру, значения которого открывались бы просто-напросто в свете моих собственных целей. Я располагал бы используемыми вещами или орудийными комплексами в границах собственного выбора самого себя. Этот выбор делал бы гору трудным препятствием для восхождения на нее или как точку зрения на равнину и т. д. Не ставилась бы и проблема познания того, какое значение могла бы иметь эта гора *в себе*, так как я являюсь тем, кто дает значения реальности в себе. Эта проблема была бы еще более упрощена, если бы я был монадой без дверей и окон и если бы я знал только, каким бы то ни было способом, что существуют или возможны другие монады, каждая из которых придает вещам, которые я вижу, новые значения. В этом случае, которым философы слишком часто ограничиваются в своем исследовании, мне достаточно было бы считать другие значения в качестве *возможных*, и в конечном счете множество значений, соответствующее множеству сознаний, очень просто совпадало бы для меня с всегда открытой возможностью сделать для себя *другой выбор*. Но мы видели, что эта монадологическая концепция содержит скрытый солипсизм как раз потому, что она приходит к смешению множества значений, которые я могу придать действительно существующему, и множества значимых систем, каждая из которых отсылает к сознанию, которым я не являюсь. Впрочем, и на почве конкретного опыта это монадологическое описание обнаруживает себя как недостаточное. В самом деле, существует другая вещь в "моем" мире, скорее чем множество возможных значений. Существуют объективные значения, которые мне даны в качестве вызванных к жизни не мною. Я, посредством кого вещи наделяются значениями, нахожу себя вовлеченным в *уже значимый* мир, который для меня отражает значения, не даваемые ему мною. Пусть подумают, например, о неисчислимом количестве значений, не зависимых от *моего* выбора, которые я открываю, если вижу в городе улицы, дома, магазины, трамваи и автобусы, таблички с указанием направления движения, слышу предо-

стерегающие гудки, музыку по радио и т. д. В глуши, конечно, я открываю сырое и непредвиденное существующее: *эту* скалу, например, и я ограничиваюсь, в сущности, созданием того, что скала *существует*, то есть *это* существующее-*здесь*, и вне ее — ничего. Но я ей придаю, по меньшей мере, свое значение "взбираться", "избежать", "созерцать" и т. д. Когда на повороте улицы я открываю дом, он не является только сырым существующим, которое я открываю в мире; я не только делаю, что *существует* "это", определимое тем или другим способом; но значение объекта, которое открывается тогда мне, сопротивляется и остается не зависимым от меня; я обнаруживаю, что здание является доходным домом, или помещением для контор газовой компании, или тюрьмой и т. д.; значение здесь случайное, не зависимое от моего выбора; оно дается с тем же самым безразличием, что и реальность в-себе; оно становится *вещью* и не отличается от *качества* в-себе. Так же открывается мне и коэффициент враждебности вещей, перед тем как он испытывается мною. Указатели меня предостерегают: "Затормозите, опасный поворот", "Внимание, школа", "Смертельная опасность", "Узкий мост через сто метров" и т. д. Но эти значения, будучи глубоко запечатленными в вещах и участвующими в их объективном безразличии, по крайней мере внешне, тем не менее являются указателями, как себя вести в определенных условиях, что касается меня непосредственно. Я перехожу улицу по пешеходной дорожке, я захожу в *такие-то* магазины, чтобы купить именно *такое* орудие, способ использования которого очень точно указан в памятке, которая дается покупателям; наконец, я использую это орудие, например вечное перо, чтобы заполнить такой-то формуляр в определенных условиях. Не нахожу ли я здесь жесткие границы для моей свободы? Если я не буду точно следовать указаниям, созданным другими, если я больше не буду их признавать, то я не найду улицы, опоздаю на поезд и т. п. Впрочем, эти указания очень часто носят повелительный характер: "Вход здесь", "Выход здесь" — вот это и означают слова "Вход" и "Выход", написанные поверх дверей. Я им подчиняюсь: они добавляют к коэффициенту враждебности, который я порождаю в вещах, собственно человеческий коэффициент враждебности. Кроме того, если я подчиняюсь этой организации, то я от нее зависим. Блага, которыми она меня обеспечивает, могут иссякнуть. Внутренние беспорядки, война — и вот уже товары первой необходимости становятся редкими, и с этим я не могу ничего поделать. Я лишен владения, остановлен в своих проектах, лишен необходимого для осуществления своих целей. Подчеркнем, что способы употребления, обозначения, повеления, запрещения, таблички с путевыми указателями обращаются ко мне, поскольку я оказываюсь *любым*. В той степени, в какой я повинуюсь, в какой я вписываюсь в ряд, я подчиняюсь целям *любой* человеческой реальности и реализую их *любыми* средствами; следовательно, я изменяюсь в моем собственном бытии, поскольку я *являюсь* целями, которые я избрал, и средствами, которые их реализуют: любыми целями, любыми средствами, любой человеческой реальностью. В то же время, поскольку мир является для меня всегда только благодаря используемым мною средствам, изменяется также и он. Этот мир, рассматриваемый через использование мною велосипеда, автомо-

биля, поезда, открывает мне вид, строго коррелятивный используемым мною средствам, следовательно, *вид, который он открывает всем.* Из этого, очевидно, должно следовать, скажут нам, что моя свобода ускользает от меня полностью; больше не существует *ситуации* как организации значимого мира вокруг свободного выбора моей спонтанности; существует *состояние*, которое на меня налагается. Это и нужно сейчас исследовать.

Нет сомнения в том, что моя принадлежность к обжитому миру имеет значение *факта*. Она отсылает в действительности к первоначальному факту присутствия в мире другого, факту, который, как мы видели, не может быть дедуцирован из онтологической структуры для-себя. И хотя этот факт лишь более глубоко показывает укоренение нашей фактичности, он все же не вытекает из нее, поскольку она выражает необходимость случайности для-себя; вероятно, лучше сказать, что для-себя *существует фактически*, то есть его существование не может быть уподоблено ни реальности, порождаемой в соответствии с законом, ни свободному выбору; и среди действительных характеристик этой "фактичности", то есть среди характеристик, которые не могут ни дедуцироваться, ни доказываться, но которые просто "позволяют себя видеть", есть одна, которую мы называем существованием-в-мире-в-присутствии-других. Должна или нет эта характеристика быть принята моей свободой, чтобы быть действенной каким-либо образом, об этом мы будем рассуждать немного позже. Во всяком случае ясно, что на уровне средств овладения миром сам *факт* существования другого вытекает из коллективного освоения средств. Фактичность, следовательно, выражается на этом уровне через факт моего появления в мире, который открывается мне только коллективными средствами, уже конституированными, позволяющими мне познать его под углом зрения, смысл которого был определен вне меня. Эти средства будут определять мою принадлежность к коллективам: к *человеческому роду*, к национальной общности, к профессиональной и семейной группе. Следует даже подчеркнуть, что вне моего бытия-для-другого, о чем мы будем говорить дальше, единственный положительный способ, которым я могу *осуществлять мою фактическую принадлежность* к этим коллективам, есть постоянное использование средств, открываемых мне коллективами. Принадлежность к *человеческому роду* определяется использованием средств очень элементарных и весьма общих: уметь ходить, брать, судить о рельефе и относительных размерах воспринимаемых объектов, уметь говорить, отличать истину от заблуждения и т. д. Но этими средствами мы не владеем в их абстрактной и универсальной форме. Уметь говорить — это не значит уметь называть и понимать слова вообще. Это значит уметь говорить на определенном языке и этим выявлять свою принадлежность к человечеству *на уровне* национальной общности. Впрочем, уметь говорить на каком-то языке не означает иметь абстрактное и чистое знание языка, каким его определяют академические словари и учебники грамматики. Это значит сделать его своим через провинциальные, профессиональные, семейные деформации и отклонения. Таким образом, можно сказать, что *реальность* нашей принадлежности к человечеству есть наша *национальность* и что реальность

нашей национальности есть наша принадлежность к семье, области, профессии и т. д., в том смысле, что *реальность* языка есть национальный язык, а реальность последнего — диалект, арго, говор и т. д. И, наоборот, *истиной* диалекта является национальный язык, *истиной* последнего — язык. Это означает, что конкретные средства, через которые обнаруживается наша принадлежность к семье, местности, отсылают нас к структурам все более абстрактным и все более общим, которые конституируют значения и сущность этих конкретных средств. В свою очередь, эти значения и сущность отсылают к еще большим общностям, до тех пор пока не достигнут универсальной и совершенно простой сущности *какого-либо* средства, которым *любое* бытие усваивает мир.

Таким образом, быть французом, например, есть только *истина* бытия савойца. Но быть савойцем — это не просто жить в высоких долинах Савойи; это значит, помимо множества других вещей, зимой ходить на лыжах, использовать лыжи как вид транспорта. И это значит, конечно, ходить на лыжах по французскому методу, а не по методу арлбергскому или норвежскому[1]. Но поскольку горы и снежные склоны воспринимаются только теми или иными способами, то открывается *французский* смысл лыжных склонов; в соответствии с ним будут использовать или норвежский способ, более пригодный для покатых склонов, или французский, более пригодный для крутых склонов. Один и тот же склон окажется или более крутым, или более покатым, точно так же как подъем для велосипедиста окажется более или менее крутым, поэтому он "будет держаться средней или малой скорости". Таким образом, французский лыжник располагает "французской скоростью", чтобы спуститься с лыжных склонов, и эта скорость открывает ему особый тип склонов, где бы он ни был, то есть швейцарские или баварские Альпы, Телемарк или Юра будут предлагать ему всегда смысл, трудности, орудийный комплекс или враждебность чисто французские. Также было бы легко показать, что большинство попыток определения рабочего класса берут в качестве критерия производство, потребление или определенный тип Weltanschauung, ссылаясь на комплекс неполноценности (Маркс — Хальбвакс — де Ман*), то есть во всех случаях берутся определенные средства обработки или освоения мира, посредством которых он обнаруживает то, что мы можем назвать его "пролетарским обликом" — с его острыми противоречиями, однообразными большими массами, его теневыми и светлыми сторонами, простыми и настоятельными целями, которые его освещают.

Итак, очевидно, что хотя моя принадлежность к такому-то классу, к такой-то нации не вытекает из моей фактичности как онтологической структуры моего для-себя, мое фактическое существование, то есть мое рождение и место, влечет за собой мое понимание мира и самого себя через определенные средства. И эти средства, которые я не выбирал, придают миру свои значения. Кажется, что это больше не я выношу решение исходя из своих целей, если мир предстает передо мною наде-

---

[1] Мы здесь упрощаем. Существуют взаимовлияния, смешение техники; арлбергский способ давно преобладает у нас. Читатель может легко установить эти сложные факты.

ленным простыми и глубокими противоречиями "пролетарского" универсума или неисчислимыми нюансами и зигзагами "буржуазного" мира. Я не только брошен напротив сырого существующего, я брошен в мир рабочего, француза, лотарингца или южанина, которые мне придают значения без того, чтобы я что-то делал для их открытия.

Рассмотрим это более тщательно. Мы сейчас показали, что моя национальность является лишь *истиной* моей принадлежности к провинции, к семье, к профессиональной группе. Но нужно ли останавливаться на этом? Если национальный язык есть только *истина* диалекта, является ли диалект реальностью абсолютно конкретной? Профессиональный арго, на котором "говорят" некоторые, эльзасский говор, законы которого можно определить с помощью статистических и лингвистических исследований, — являются ли они первичными феноменами, находящими свою основу в чистом факте, в первоначальной случайности? Исследования лингвистов могут здесь ввести в заблуждение. Их статистика говорит о константах, о фонетических или семантических деформациях данного типа, они позволяют воссоздать эволюцию фонемы или морфемы в данный период таким образом, чтобы *слово* или *синтаксическое правило* являлись индивидуальной реальностью со своим значением и историей. И, действительно, кажется, что индивиды незначительно влияют на эволюцию языка. Такие социальные факты, как вторжения, великие пути сообщения, коммерческие отношения кажутся существенными причинами лингвистических изменений. Но это потому, что не ставят себя на истинную почву конкретного, ограничиваясь своими собственными требованиями. Уже давно психологи отмечали, что *слово* не было конкретным элементом языка — даже слово диалекта, даже слово семейное со своими особенными деформациями. *Предложение* есть элементарная структура языка. Лишь внутри предложения слово может получать реальную функцию обозначения; вне его оно как раз пропозициональная[1] функция, если не является простой рубрикой, предназначенной для группирования абсолютно различных значений. Там, где в речи появляется одно слово, оно принимает "голофрастический" характер, на котором часто настаивают. Это не значит, что оно может ограничиться самим собой в точном смысле, но что оно как вторичная форма интегрируется в контексте в форму основную. Слово, следовательно, имеет существование только чисто *потенциальное* вне сложных и действенных построений, которые его интегрируют. Оно, таким образом, не может существовать "в" сознании или бессознательном *перед* его использованием, которое и создает его. Предложение не *составляется из слов*. Этим нельзя здесь ограничиться. Полан показал в "Цветах из Тарбе" ("Les Fleurs de Tarbes")*, что целые предложения, "общие места", точно так же как и слова, заранее не существуют до их употребления, которое создает их. Читатель воспринимает эти общие места извне, переходит от одного предложения к другому и восстанавливает смысл текста. Эти предложения теряют свой банальный и конвенциональный характер, если поставить себя на место автора, который мысленно представляет, как *выразить содержание*, делает самое необходимое,

---

[1] от propositio — предложение, высказывание (*лат.*). — *Ред.*

производя действие обозначения или выражения, не останавливаясь на рассмотрении самих элементов этого действия. Таким образом, ни слова, ни синтаксис, ни "полностью готовые предложения" не существуют до употребления, которое их производит[1]. Словесное единство является означающим предложением, то есть конструктивным действием (которое понимается только посредством трансцендентности), возвышающим и ничтожащим данное к цели. Понять слово в свете предложения означает *очень точно* понять любое данное исходя из ситуации и понять ситуацию в свете первоначальных целей. Понять высказывание моего собеседника — значит в действительности понять, что он *"хочет сказать"*, то есть присоединиться к движению его трансцендентности, броситься с ним к возможностям, к целям и возвратиться, наконец, к совокупности организованных средств, чтобы понять их через функцию и цель. Впрочем, разговорный язык всегда расшифровывается исходя из ситуации. Отношения к времени, к той или иной поре, к месту, к окрестностям, к положению города, провинции, страны даны перед речью. Достаточно, чтобы я читал газеты и *видел* Пьера в полном здравии, но с озабоченным видом, для понимания его фразы "Дела неважны", которой он встретил меня утром. Речь идет не о его "плохом" здоровье — ведь у него цветущий вид, не о его работе, не о семье, а о положении в нашем городе или в нашей стране. Я *уже знал*, спрашивая его: "Как дела?", я уже начертал интерпретацию его ответа. Я уже побывал повсюду и готов *встретиться* здесь с Пьером, чтобы понять его. Слушать речь — значит "говорить с кем-то", не просто потому, что жестикулируют, чтобы дешифровать, но потому, что первоначально проектируют себя к возможностям и должны понимать *исходя из мира*.

Но если предложение предшествует слову, мы возвращаемся к *говорящему* как к конкретному основанию речи. Может показаться, что слово "живет" само собой, если его вылавливать в предложениях разных эпох. Эта заимствованная жизнь похожа на жизнь ножа в фантастических фильмах, который сам врезается в грушу. Она создается из связной последовательности мгновений, является кинематографической и конституируется в универсальном времени. Но если слова кажутся живыми, когда проектируют семантический или морфологический фильм, то они все же не будут конституировать предложения; они являются лишь следами хода предложений, как дороги являются только следами хождения паломников или караванов. Предложение есть проект, который может интерпретироваться только исходя из ничтожения данного (того самого, которое хотят *обозначить*), из поставленной цели (ее *обозначения*, предполагающего другие цели, для которых она есть только средство). Если данное не более чем слово, оно не может определить предложение, но если, напротив, предложение является необходимым, чтобы прояснить данное и понять слово, то предложение оказывается моментом свободного выбора меня самого, и как таковое оно понимается моим собеседником. Если национальный язык является реальностью

---

[1] Мы намеренно упрощаем ситуацию, так как имеют место влияния и взаимодействия. Но читатель сможет легко восстановить факты во всей их сложности.

языка, если арго или диалект являются реальностью национального языка, то реальность диалекта есть *свободное действие* обозначения, которым я выбираю себя *обозначающим*. И это свободное действие не может быть *соединением* слов. Конечно, если бы оно было чистым соединением слов в соответствии с техническими правилами (грамматическими законами), мы могли бы говорить о фактических границах, налагаемых на свободу говорящего. Эти границы были бы отмечены материальной и фонетической природой слов, словарем используемого языка, личным словарем говорящего (*n*-ым количеством слов, которыми он располагает), "духом языка" и т. д. Но мы покажем, что это не так. Можно было бы поддержать недавнюю точку зрения[1], что существует как живой порядок слов, динамических законов языка, безличная жизнь логоса, короче, что язык является *Природой* и человек должен служить ему, чтобы уметь его использовать в достаточной степени, как он это делает с Природой. Но это значит рассматривать язык, *когда он мертв*, то есть *когда на нем говорили в прошлом*, вливая в него безличную жизнь и силу, свойства и импульсы, фактически заимствуя их из личной свободы для-себя, которое говорит. Из языка делают *язык, говорящий все сам*. Вот ошибка, которую нельзя совершать как в отношении языка, так и в отношении *всех других средств*. Если человека, появляющегося в среде техники, которая применяется совершенно одна, наделяют языком, который сам говорит, наукой, которая сама делается, городом, который строится по собственным законам, если фиксируют значения в-себе, сохраняя в них полностью человеческую трансцендентность, то роль человека сводят к роли лоцмана, использующего определенные силы ветров, волн, приливов и отливов, чтобы вести корабль. Но постепенно всякая техника, чтобы быть направляемой к человеческим целям, будет требовать другую технику, например, чтобы управлять судном, нужно говорить. Таким образом, мы, может быть, дойдем до техники техник, которая будет действовать совсем одна, но мы потеряли навсегда возможность встретиться с техником.

Если же, напротив, утверждать, что мы вызываем появление слов, то этим самым мы не ликвидируем *необходимые и технические* отношения или *фактические* отношения, которые сочленяются внутри предложения. Более того, мы *основываем* эту необходимость. Но чтобы она возникла, чтобы слова поддерживали отношения между собой, соединялись друг с другом или разъединялись, нужно, чтобы они были объединены в синтезе, который не исходит от них. Стоит упразднить это синтетическое единство, и блок под названием "язык" развалится; каждое слово вернется в свое одиночество и потеряет в то же самое время свое единство, разрываясь между различными не связанными друг с другом значениями. Следовательно, именно внутри свободного проекта предложения складываются законы языка; именно говоря, я создаю грамматику. Свобода является единственным возможным основанием законов языка. Для *кого*, впрочем, существуют законы языка? Полан дал элементы ответа: не для того, кто говорит, а для того, кто слушает. Тот, кто говорит, осуществляет лишь выбор *значения* и познает порядок слов,

---

[1] *Parain Brice*. Essai sur le logos platonicien*.

только поскольку он *его делает*[1]. Единственные отношения, которые он будет постигать внутри этого организованного комплекса, являются специфически теми, которые он установил. Если впоследствии открывают, что среди них содержатся два или несколько определяемых не *одним*, но многими отношениями, и что отсюда вытекает множество значений, которые соподчиняются или противопоставляются в одном и том же предложении, короче, если открывают "участие дьявола" ("part du diable"), то это может быть только при двух следующих условиях: 1) нужно, чтобы слова были собраны и представлены свободным значащим сопоставлением; 2) нужно, чтобы этот синтез был бы рассматриваем *извне*, то есть Другим и в ходе гипотетической расшифровки возможных смыслов этого сопоставления. В этом случае каждое слово, понимаемое *вначале* как перекресток значений, связывается с другим словом, понимаемым таким же образом. И сопоставление будет *многозначным*. Познание *истинного* смысла, то есть того, что говорящий точно желает, может быть отодвинуто в тень или подчиниться другим смыслам, но оно не упразднит их. Таким образом, язык, как свободный проект *для меня*, имеет законы, специфические *для Другого*. И сами эти законы могут действовать только внутри первоначального синтеза. Следовательно, должно быть постигнуто все то различие, которое отделяет событие "предложение" от естественного события. Факт природы создается в соответствии с законом, который обнаруживается в нем, является чисто внешним правилом процесса создания, в котором рассматриваемый факт является лишь его примером. "Предложение" как событие содержит в себе закон своей организации, и это значит, что только внутри свободного проекта *обозначения* могут возникнуть закономерные отношения между словами. На самом деле не могут существовать законы речи до того, как говорят. Во всякой речи свободный проект обозначения перед тем, как интерпретироваться, входит в компетенцию личностного выбора для-себя, исходя из его глобальной ситуации. Что является первым — так это ситуация, исходя из которой я понимаю *смысл* предложения; этот смысл надо в самом себе рассматривать не как данное, но как выбранную цель в свободном возвышении средств. Такова единственная *реальность*, которую могли бы обнаружить занятия лингвиста. Исходя из этой реальности, путем регрессивного анализа можно было бы выявить некоторые самые простые и самые общие структуры, представляющие собой законосообразные схемы. Но эти схемы, которые имели бы ценность, например в качестве законов диалекта, являются сами по себе абстракциями. Не повелевая конституцией предложения и не являясь формой, в которую оно отливается, эти схемы существуют лишь в предложении и посредством него. В этом смысле предложение проявляется как свободное изобретение своих законов. Мы здесь снова находим просто первоначальную характеристику всякой ситуации. Посредством возвышения данного (лингвистический аппарат)

[1] Я упрощаю: можно также узнать о своей мысли через свое предложение. Но это потому, что возможно, в определенной степени, встать на точку зрения другого по отношению к ней точно так же, как и по отношению к нашему собственному телу.

свободный проект предложения выявляет данное как это данное (эти законы комбинации и диалектного произношения). Но свободный проект предложения является как раз намерением взять на себя *это данное-здесь.* Это не просто любое усвоение, но стремление из еще не существующей цели через существующие средства именно последним придать смысл средств. Таким образом, предложение есть комбинация слов, которые только и становятся *этими словами* посредством их комбинации. Это хорошо чувствовали лингвисты и психологи, и их замешательство может служить здесь косвенным подтверждением; они считали, что открыли круг в действии речи, так как, чтобы говорить, нужно знать свою мысль. Но как знать эту мысль в качестве ясной и фиксированной в понятиях реальности, если не выговаривать ее здесь? Следовательно, язык отсылает к мысли, а мысль — к языку. Но мы сейчас понимаем, что круга нет или, скорее, что этот круг, из которого думали выйти посредством чистых психологических идолов, таких, как словесные образы или мысли без образов и слов, не относится исключительно к языку. Он оказывается свойством ситуации в целом. Он не означает ничего другого, как эк-статическую связь настоящего, будущего и прошлого, то есть свободное определение существующего еще-не-существующим и еще-не-существующего — существующим. После этого можно открыть абстрактные операциональные схемы, которые будут представлять собой правомерную схему предложения: схему диалекта, схему национального языка, лингвистическую схему в целом. Но эти схемы, будучи далеко от того, чтобы предшествовать конкретному предложению, сами поражены Unselbstständigkeit и существуют всегда только воплощенными и поддерживаемыми в их воплощении свободой. Разумеется, язык здесь является лишь примером социальной и универсальной техники. То же самое будет и применительно ко всякой другой технике; это значит, что удар топором открывает топор, удар молотком открывает молоток. Можно было бы в частном случае бега на лыжах французским способом открыть французский способ, а в нем — общий способ бегать на лыжах как человеческую возможность. Но этот человеческий способ сам по себе всегда является ничем, он не существует в *потенции*, он воплощается и обнаруживается в *настоящем* и конкретном способе бега на лыжах. Это позволяет нам в общих чертах наметить решение проблемы отношения индивида к роду. Без человеческого рода нет и истины, это достоверно; оставалось бы только иррациональное и случайное столпотворение индивидуальных выборов, к которым никакой закон не мог бы быть применен. Если нечто существует как истина, способная объединить индивидуальные выборы, то как раз род человеческий может дать ее. Но если род является истиной индивида, то он не может быть *данным* в индивиде без глубокого противоречия. Как законы языка поддерживаются и воплощаются посредством конкретного свободного проекта предложения, так и род человеческий в качестве совокупности средств, необходимых для определения деятельности людей, будучи далек от того, чтобы существовать перед индивидом, который его обнаруживал бы, как падение тела обнаруживает в частном случае закон падения тел, является совокупностью абстрактных отношений, поддерживаемых свободным индивидуальным выбором. Для-себя, что-

бы выбрать себя *личностью*, создает внутреннюю организацию, которую оно возвышает к самому себе, и эта техническая внутренняя организация является в нем национальной, или человеческой.

Положим, скажут нам, вы правы, но вы обошли проблему. Так как эти лингвистические или технические организации не создаются для-себя с целью их использования — оно их приняло от других. Правило соглашения участвующих, что я охотно принимаю, не существует вне свободного сближения конкретных участников с целью отдельно их обозначить. Я использую это правило, потому что узнал его от других, которые в своих личных проектах сделали его существующим. Мой язык, следовательно, подчинен языку другого и в конечном счете национальному языку.

Мы не намерены отрицать это. Таким же образом речь не идет о том, чтобы показать для-себя в качестве свободного основания своего бытия. Для-себя свободно, но *при условии*, и как раз это отношение условия к свободе мы пытаемся определить под именем ситуации. То, что мы только что установили, есть лишь часть реальности. Мы показали, что существование значений, которые не исходят из для-себя, не могут конституировать внешнюю границу его свободы. Для-себя не является вначале человеком, чтобы быть потом самим собой, и оно не конституируется само, исходя из сущности человека, данной априори. Совсем наоборот, как раз в своем усилии выбрать себя как личное, для-себя поддерживает в существовании определенные социальные и абстрактные характеристики, которые делают из него *человека*. Необходимые связи, которые следуют за элементами сущности человека, появляются только на основе свободного выбора. В этом смысле каждое для-себя ответственно в своем бытии за существование человеческого рода. Но нам нужно еще прояснить неопровержимый факт, что для-себя может выбирать себя только по ту сторону определенных значений, источником которых оно не является. Каждое для-себя является для-себя, только выбирая себя по ту сторону национальности и рода, так же как оно говорит, лишь выбирая обозначение по ту сторону синтаксиса и морфем. Это "по ту сторону" достаточно, чтобы обеспечить его полную независимость по отношению к структурам, которые оно возвышает. Но тем не менее остается то, что оно конституируется *по ту сторону этих* структур-*здесь*. Что это означает? Именно то, что для-себя возникает в мире, который является миром для других для-себя. Таково *данное*. И этим самым, как мы видели, смысл мира для него *чужд*. Это как раз и значит, что оно находится в присутствии *смыслов*, которые не пришли в мир через него. Оно появляется в мире, который дается ему как *уже рассмотренный*, изображенный, исследованный, разработанный во всех смыслах и само строение которого уже определено этими исследованиями. В самом действии, которым для-себя развертывает свое время, оно темпорализуется в мире, временной смысл которого уже определен другими темпорализациями. Это является фактом одновременности. Речь здесь не идет о границе свободы, но скорее о том, что в *этом мире-здесь* для-себя должно быть свободным, то есть с учетом этих обстоятельств оно должно выбирать себя, но не ad libitum[1]. С другой

---

[1] как угодно, по произволу (*лат.*). — *Ред.*

стороны, появляясь, для-себя *не испытывает* существования другого; оно вынуждено обнаруживать его в форме выбора, так как именно через выбор оно будет постигать Другого как Другого-субъекта или как Другого-объекта[1]. Пока Другой является для него взглядом-Другого, не может быть и вопроса о чужих *средствах* и значениях. Для-себя испытывается как объект универсума под взглядом Другого. Но как только для-себя, возвышая Другого к своим целям, совершает трансцендируемую-трансцендентность, то, что было свободным возвышением данного к целям, появляется для него в качестве означающего действия и данного в мире (застывшего в-себе). Другой-объект становится *указателем целей*, и своим свободным проектом Для-себя бросается в мир, где действия-объекты обозначают цели. Таким образом, присутствие Другого как трансцендируемой-трансцендентности открывает *данные* комплексы средств для цели. И как цель решает вопрос о средствах, а средства — о цели, так своим появлением перед Другим-объектом Для-себя указывает цели в мире; оно приходит в мир, населенный целями. Но если, таким образом, средства и их цели возникают в соответствии с Для-себя, то нужно понять, что только свободным определением позиции перед другим они становятся *средствами*. Один Другой может сделать, чтобы его проекты открылись Для-себя как средства. В действительности *для Другого*, поскольку он возвышается к своим возможностям, *существует не средство*, но конкретное *действие*, которое определяется его индивидуальной целью. Сапожник, прибивающий подметки, не осознает, что он "занят применением техники"; он понимает ситуацию, требующую такого-то и такого-то действия, этот кусочек кожи здесь требует гвоздя и т. п. Для-себя *выявляет* средства в мире в качестве *действий Другого как трансцендируемой-трансцендентности*, в то время как только оно занимает позицию по отношению к Другому. Именно в этот и только в этот момент появляются в мире буржуазия и рабочие, французы и немцы, наконец, люди. Таким образом, Для-себя ответственно за то, что действия Другого открываются в мире как средства. Для-себя может сделать, чтобы мир, где оно появляется, был бы создан *такой-то* или *такой-то техникой* (оно может сделать только свое появление в "капиталистическом" мире, или в мире, "управляемом натуральным хозяйством", или в "паразитической цивилизации"). Но то, что Другой переживает как свободный проект, Для-себя делает его существующим *вне* как средство, становясь тем, благодаря чему внешнее приходит к Другому. Таким образом, Для-себя, выбирая себя и историзируясь в мире, историзирует сам мир и делает его *датированным* (исчисляемым) своими средствами. Исходя из этого, поскольку средства появляются как объекты, Для-себя может выбрать их и усвоить. Возникая в мире, где Пьер и Поль говорят определенным образом, имеют права, разъезжая на велосипеде или автомашине и т. д., конституируя в значимые предметы эти свободные действия, Для-себя совершает то, что есть мир, в котором *имеют* права, *говорят* по-французски и т. д.; оно создает то, что внутренние законы действия Другого, основываемые и поддерживаемые свободой, включенной в проект, становятся объективными правилами

[1] Мы дальше увидим, что проблема более сложна. Но эти замечания пока что достаточны.

действия-предмета, и эти правила оказываются универсально значимыми для всякого аналогичного действия; опора действий или действующего-объекта становится, впрочем, *любой*. Эта историзация, являющаяся следствием свободного выбора, нисколько не ограничивает его свободу, но, скорее, наоборот, именно в *этом мире-здесь* и в никаком другом его свобода находится в действии; как раз по поводу своего существования в этом мире-здесь оно (Для-себя) ставит себя под вопрос. Ведь быть свободным означает не выбирать исторический мир, в котором возникают, что не имело бы никакого смысла, а выбирать себя в мире, каким бы он ни был. В этом смысле было бы абсурдным предполагать, что определенное *состояние* средств оказывалось ограничивающим человеческие возможности. Несомненно, современник Дунса Скота не знал автомобиля или самолета, но он не знал только с нашей точки зрения, *для нас*, которые знают это лично, находясь в мире, где существуют автомобиль и самолет. Для него, не имеющего никакого отношения к этим предметам и их средствам, здесь существует вид абсолютного ничто, немыслимого и неразрешимого. Подобное ничто не может *ни в коем случае ограничить* Для-себя, выбирающее себя; оно не может пониматься как недостаток, каким бы способом его ни рассматривать. Для-себя, которое историзируется в эпоху Дунса Скота, ничтожится, следовательно, в середине полного бытия, то есть мира, который, как и наш, является *всем тем, чем он может быть*. Абсурдным было бы заявлять, что альбигойцы* не имели тяжелой артиллерии, чтобы оказать сопротивление Симону де Монфору**, так как сеньор де Трансавель или граф Тулузский*** выбирали себя такими, какими они стали в мире, где артиллерия не имела никакого значения, то они судили о политике в этом мире, составляли планы военного сопротивления в этом мире; они испытывали сочувствие к катарам**** *в этом мире*; и так как они стали только теми, кем они себя выбрали, они *были абсолютно* в мире так же абсолютно полном, как и мир танковых дивизий или R. A. F.*****. То, что имеет значение для материальных средств, представляется значимым и для более тонких средств. Факт существования мелкого сеньора из Лангедока во времена Раймонда VI не было *определяющим*, если этот факт помещают в *феодальный мир*, в котором данный сеньор существовал и делал свой выбор. Он будет отрицательным, только если совершат ошибку, рассматривая это разделение на Францию и Юг с современной точки зрения французского единства. Феодальный мир открывал сеньору, вассалу Раймонда VI, бесконечные возможности выбора — мы не обладаем этим преимуществом. Такой же абсурдный вопрос часто ставится в форме утопической мечты. Кем был бы Декарт, если бы он знал современную физику? Это значит предполагать, что Декарт имеет априорную сущность, более или менее ограниченную и изменяемую состоянием науки своего времени, и что можно было бы перенести эту сырую сущность в современную эпоху, где она реагировала бы на знания более широкие и более точные. Но это значит забыть, что Декарт является тем, кем он выбрал себя, что он является абсолютным выбором себя исходя из мира знаний и средств, которые этот выбор принимает и проясняет одновременно. Декарт является абсолютно действующим в абсолютное время и совершенно не мыслим в другое время, так как он сделал свое время, формируясь в нем.

Именно он и никто другой определяет точное состояние математических знаний, существовавших непосредственно перед ним, не через бесплодный учет, который нельзя сделать ни с какой точки зрения, по отношению ни к какой другой оси координат, но устанавливая принципы аналитической геометрии, то есть открывая ось координат, которая как раз и позволила определить состояние этих знаний. Именно свободное изобретение и будущее позволяют прояснить настоящее, то есть усовершенствование средств для цели, позволяющей оценить состояние средств.

Таким образом, когда Для-себя утверждается перед Другим-объектом, оно открывает сразу же *средства*. Следовательно, оно может их усвоить, то есть *интериоризировать*. Но одновременно: 1) используя средство, оно возвышает его к цели, оно всегда вне используемой техники; 2) в силу своей интериоризации техника, средства, которые были чистыми, застывшими и значимыми действиями какого-либо Другого-объекта, теряют свой характер средств и просто интегрируются в свободное возвышение данного к целям; они берутся возобновленными и поддерживаемыми свободой, которая их основывает, так же, как диалект или язык поддерживаются свободным проектом предложения. Феодализм как техническое отношение человека к человеку не существует; он является лишь чистой абстракцией, поддерживаемой и возвышаемой множеством индивидуальных проектов человека, преданного своему господину. Говоря это, мы совсем не хотим присоединиться к некоторому виду исторического номинализма. Мы не хотим сказать, что феодализм есть сумма отношений вассалов к сюзеренам. Мы, напротив, думаем, что он является абстрактной структурой этих отношений; каждый проект человека данного времени должен реализоваться как возвышение этого абстрактного момента к конкретному. Следовательно, нельзя делать обобщения исходя из многочисленных частных опытов, чтобы установить принципы феодальной техники; эта техника существует полностью и необходимым образом в каждом индивидуальном действии и ее можно выявить в каждом случае. Но она есть здесь, чтобы быть возвышенной. Таким же образом Для-себя не может быть ничем, то есть выбирать цели, которыми оно является, не будучи человеком, членом национальной общности, класса, семьи и т. д. Но эти абстрактные структуры оно поддерживает и возвышает своим проектом. Для-себя выступает французом, южанином, рабочим, чтобы быть *собой* в горизонте этих определений. Таким же образом мир, открывающийся ему, появляется наделенным определенными значениями, коррелятивными усвоенным средствам. Он появляется как мир-для-француза, мир-для-рабочего и т. д. со всеми свойствами, которые можно разгадать. Но эти свойства не имеют Selbstständigkeit; это прежде всего *его* мир, то есть мир, освещенный *его* целями, позволяющими раскрыться в качестве француза, пролетария и т. д.

Однако существование Другого ставит фактические границы моей свободе. В самом деле, именно посредством возникновения Другого появляются некоторые определения, которыми я *являюсь*, не выбирая их. В самом деле, вот я еврей или ариец, красивый или безобразный, безрукий и т. п. Всем этим я являюсь *для Другого*, без надежды понять

этот смысл, который я имею *внешне*, а тем более изменить его. Только язык мне сообщит, чем я являюсь. Но это всегда будет только предметом пустой интенции; интуиция здесь не действует. Если моя раса или мой физический вид являются только образом в Другом или мнением Другого обо мне, мы на этом сейчас бы и закончили, но мы видели, что речь идет об объективных свойствах, определяющих меня в моем бытии для Другого; как только возникает свобода иная, чем моя, я начинаю существовать в новом измерении бытия, и на этот раз речь идет не о том, чтобы я придавал смысл сырым существующим вещам, и не о том, чтобы брать себе смыслы, которые другие придают определенным объектам; я вижу, что именно мне придают смысл, и я не имею средств снова взять этот смысл, который я имею, себе, так как он может мне быть дан только посредством пустого указания. Таким образом, нечто мое существует, в соответствии с этим новым измерением, подобно *данному*, по крайней мере, *для меня*, поскольку это бытие, которым я являюсь, претерпевается, оно есть не *будучи существующим*. Я это знаю и испытываю его в отношениях и посредством отношений, которые я поддерживаю с другими, через их действия на мой счет; я встречаю это бытие с самого начала во множестве запретов и препятствий, на которые я каждый момент наталкиваюсь. Поскольку я *шахтер*, я не имею таких-то и таких-то прав; поскольку я *еврей*, в некоторых обществах я буду лишен определенных возможностей и т. д. Однако я не могу никаким способом чувствовать себя евреем, или шахтером, или бесправным человеком; и именно до такой степени, что могу противодействовать этим запретам, объявляя, что раса, например, является простым коллективным воображением, что существуют только индивиды. Таким образом, я встречаю здесь сразу полное отчуждение моей личности; я являюсь кем-то, кем я не выбирал быть. Что отсюда следует для ситуации?

Мы видим, и это нужно признать, что мы натолкнулись на *реальную* границу нашей свободы, то есть на способ бытия, предписываемый нам, и наша свобода не является здесь основанием. Нужно еще понять, что граница, предписываемая нам, не исходит из *действия* других. Мы заметили в предшествующей главе, что даже пытка не отнимает у нас свободу, а именно, мы *свободно* ее принимаем. В более общем виде это выражается во всевозможных запретах, встречающихся на моем пути: "Евреям вход запрещен", "Еврейский ресторан, вход арийцам запрещен" и т. д. Мы ссылались на рассматриваемый случай раньше (коллективные средства), и этот запрет может иметь смысл только на основе моего свободного выбора. В самом деле, следуя свободно выбранным возможностям, я могу нарушить запрет, считать его ничем или, напротив, придать ему принудительное значение, которое оно может сохранять только от значимости, придаваемой мною ему. Несомненно, запрет полностью сохраняет свой характер "происхождения от чужой воли", бесспорно, он имеет особую структуру *считать меня объектом* и обнаруживать тем самым трансцендентность, трансцендирующую меня. Тем не менее сохраняется то, что он воплощен только в *моем* универсуме и теряет свою силу принуждения лишь в границах моего собственного выбора, в соответствии с которым в любых обстоятельствах я предпочитаю жизнь смерти, или, напротив, в некоторых особых случаях

считаю смерть предпочтительнее определенным способам жизни и т. д. Истинная граница моей свободы состоит просто в самом факте, что Другой понимает меня в качестве другого-объекта, и из этого факта с необходимостью следует, что моя ситуация перестает быть ситуацией для другого и становится объективной формой, в которой я существую как объективная структура. Именно эта отчуждающая объективация моей ситуации является постоянной и специфической границей моей ситуации, так же как объективация моего бытия-для-себя в бытие-для-другого является границей моего бытия. Это и есть две характерные границы, которые выступают как ограничения моей свободы. Одним словом, в силу факта существования другого я существую в ситуации, которая имеет *нечто внешнее* и от самого этого обстоятельства имеет измерение отчуждения, от которого я ни в коем случае не могу избавиться и не могу непосредственно воздействовать на него. Эта граница моей свободе, как видно, поставлена простым существованием другого, то есть *тем фактом*, что моя трансцендентность существует для некоторой трансцендентности. Таким образом, мы постигли истину большой важности. Мы видели только что, придерживаясь рамок существования-для-себя, что лишь моя свобода может ограничить мою свободу; сейчас мы видим, вводя существование другого в наши соображения, что моя свобода в этой новой плоскости находит также свои границы в существовании свободы другого. Следовательно, в некоторой плоскости, на которой мы размещаемся, единственные границы, встречаемые свободой, находятся в свободе. Так же как мышление, по Спинозе, может быть ограничено только мышлением, свобода может быть ограничена только свободой, и ее ограничение, как внутренней конечности, вытекает из того *факта*, что она не может не быть свободой, то есть она осудила себя на свободное бытие. И как внешняя конечность, *в силу* того что она является свободой, она есть для других свобод, которые ее свободно постигают в свете своих собственных целей.

Установив это, нужно сначала отметить, что отчуждение ситуации не представляет собой ни внутреннего недостатка, ни введения данного в качестве сырого препятствия в ситуацию, какой я ее вижу. Напротив, отчуждение не является ни внутренним, ни частичным изменением ситуации; оно не появляется в ходе темпорализации; я его никогда не встречаю *в* ситуации; оно, стало быть, никогда не дается моей интуиции. Но в принципе оно ускользает от меня; оно является самим внешним ситуации, то есть ее бытием-вне-для-другого. Речь идет, таким образом, о существенном свойстве всякой ситуации вообще; это свойство не может воздействовать на свое содержание, но оно принимается и возобновляется тем, кто *находится в ситуации*. Таким образом, сам смысл нашего свободного выбора заключается в том, чтобы вызвать появление ситуации, которая его выражает и существенная характеристика которой — быть *отчужденной*, то есть существовать в качестве формы в себе для другого. Мы не можем избежать этого отчуждения, потому что было бы абсурдным даже думать о том, чтобы существовать иначе, чем в ситуации. Эта характеристика не обнаруживается через внутреннее сопротивление, напротив, она испытывается в неуловимости и через свою неуловимость. Следовательно, в конечном счете свобода встречает не препят-

ствие впереди себя, но вид центробежной силы в самой своей природе, слабость в своей закваске, которая выражается в том, что все предпринимаемое свободой будет всегда иметь лицо, которое она не выбирала, которое избегает ее и которое для другого будет чистым существованием. Свобода, которая желала бы себе свободы, может желать сразу и это свойство. Однако оно не принадлежит к *природе* свободы, поскольку здесь нет природы; впрочем, даже если бы она и была, это свойство нельзя было бы оттуда дедуцировать, так как существование других есть факт полностью случайный; но прийти в мир в качестве свободы наряду с другими — значит прийти в мир отчужденным. Если желать свободы, то это значит выбрать бытие в этом мире-здесь: напротив других. Тот, кто хочет это, будет желать также *страдания* от своей свободы.

С другой стороны, отчужденная ситуация и мое собственное отчужденное-бытие объективно не открываются и не конституируются мной; прежде всего, мы увидим, что в принципе все отчужденное существует только *для другого*. Но, кроме того, чистой констатации, даже если бы она была возможна, недостаточно. Я не могу, в самом деле, *испытывать* это отчуждение, не *признавая* тут же другого в качестве трансцендентности. И это признание, как мы видели, не имело бы никакого смысла, если бы оно не было *свободным* признанием свободы другого. Этим свободным признанием другого, через испытывание своего отчуждения, я *беру на себя* мое бытие-для-другого, каким бы оно ни было; я его беру на себя как раз потому, что оно является моим свойством союза о другим. Таким образом, я могу постигнуть другого как свободу только в свободном проекте постигнуть его как такового (в действительности, всегда остается возможность, чтобы я свободно понимал другого как объект), и свободный проект *признания* другого не отличается от свободного взятия на себя своего бытия-для-другого. Следовательно, моя свобода, так сказать, восстанавливает собственные границы, так как я могу себя познать как ограниченного другим только постольку, поскольку другой существует для меня, и я могу сделать, чтобы другой существовал для меня как признанная субъективность, только беря на себя свое бытие-для-другого. Здесь нет порочного круга, но свободным усвоением этого отчужденного-бытия, которое я испытываю, я неожиданно произвожу то, что трансцендентность другого существует для меня как таковая. Значит, только признавая *свободу* антисемитов (каким бы ни было ее использование ими) и принимая на себя это *бытие-еврея*, я являюсь для них. Таким образом, только *бытие-еврея* будет выступать в качестве объективной внешней границы ситуации. Если мне, напротив, нравится рассматривать их в качестве чистых *объектов*, мое бытие-еврея тут же исчезает, чтобы освободить место простому сознанию свободного бытия неопределенной трансцендентности. Признать других и, если я еврей, взять на себя бытие-еврея есть одно и то же. Таким образом, свобода другого придает границы моей ситуации, но я могу *испытывать* эти границы, только если я беру на себя это бытие-для-другого, которым я являюсь, и если я придаю ему смысл в свете целей, которые я выбрал. И конечно же, это само принятие на себя оказывается *отчужденным*; оно имеет свою внешнюю сторону, но этим принятием я могу испытывать мое бытие-вне как внешнее.

Как же буду я испытывать объективные границы моего бытия — еврея, арийца, безобразного, красивого, короля, чиновника, неприкасаемого и т. д., когда язык дает мне сведения о тех, кто является *моими* границами? Это не может быть ни в форме, в которой я *познаю* интуитивно прекрасное, безобразное, расу другого, ни в форме, в которой я имею нететическое сознание проектироваться к той или иной возможности. Совсем необязательно, чтобы эти объективные свойства были *абстрактными*; одни являются абстрактными, другие нет. Моя красота, или безобразие, или незначительность моих черт познаются другим в их полной конкретности, и именно эту конкретность мне укажет его язык, но к ней я устремляюсь напрасно. Здесь речь, следовательно, идет не об абстракции, а о совокупности структур; некоторые из них абстрактные, но их целостность является абсолютно конкретной. Эта указанная мне совокупность в принципе попросту ускользает от меня. Это есть, в самом деле, то, чем я *являюсь*. Итак, как мы заметили в начале второй части, для-себя может *быть* лишь ничем. Для-меня я не являюсь больше преподавателем или официантом кафе, красивым или безобразным, евреем или арийцем, умным, вульгарным или изысканным. Мы назовем эти свойства *нереализуемыми*. Нужно остерегаться смешивать их с *воображаемыми* свойствами. Речь идет о существующем вполне реально, но те, для кого эти свойства реально *даны*, *не являются этими свойствами*; и я, который ими являюсь, не могу их реализовать. Если мне говорят, например, что я *вульгарен*, я часто знаю интуитивно по другим природу вульгарности; таким образом, я могу применять слово "вульгарный" и к своей личности. Но я не могу связать значение этого слова с моей личностью. Здесь как раз есть указание на операциональную связь (которая может осуществиться только через интериоризацию и субъективизацию вульгарности или через объективацию *личности*, — две операции, влекущие за собой непосредственное исчезновение рассматриваемой реальности). Таким образом, мы окружены бесконечностью *нереализуемых*. Некоторые из этих *нереализуемых* мы чувствуем довольно живо в качестве раздражающих отсутствий. Кто не чувствовал глубокого разочарования, возвратившись после долгого изгнания, от неспособности *реализовать*, после своего возвращения то, что он "*находится в Париже*"? Объекты находятся здесь и представляются привычными, но только я нахожусь в отсутствии, только я являюсь чистым ничто, которое необходимо, чтобы *был* Париж. Мои друзья, мои близкие предлагают мне образ земли обетованной, когда говорят мне: "Наконец! Вот ты и вернулся, ты в Париже!" Однако доступ к этой обетованной земле мне полностью закрыт. Большинство людей заслуживают упрека "в пристрастности", когда речь идет о других и о себе самом. Они имеют тенденцию говорить, когда они чувствуют себя виновными в проступке, за который они накануне порицали другого: "Но это не одно и то же". Это и есть "не одно и то же". В самом деле, одно из действий является *данным объектом* моральной оценки, другое — это чистая трансценденция, имеющая свое оправдание в собственном существовании, поскольку его бытие есть выбор. Мы можем убеждать его автора сравнением *результатов*, которые два действия имеют "вовне" как строго идентичные, но его страстное желание не позволит ему *реализовать* эту идентич-

ность. Отсюда большая часть мук совести, в особенности отчаяние от невозможности *подлинно* презирать себя, невозможности реализовать себя в качестве виновного, постоянное чувство разрыва между выражаемыми значениями "Я виновен, я грешен" и т. д. и реальным пониманием ситуации. Короче говоря, от этого проистекают все тревоги "ложного сознания", то есть сознания самообмана, идеалом которого является судить себя, то есть принимать на себя точку зрения другого.

Но если некоторые особые виды *нереализуемого* поражают более, чем другие, если они становятся объектом психологических описаний, то они не должны ослеплять нас из-за того факта, что нереализуемого — бесконечное множество, так как оно представляет оборотную сторону ситуации.

Однако эти нереализуемые свойства не представлены нам только как нереализуемые. Для того чтобы они в самом деле имели характер нереализуемых, необходимо раскрывать их в свете некоторого проекта, намеревающегося их реализовать. А именно это в действительности мы отметили только что, когда показали для-себя, *принимающего* на себя свое бытие-для-другого в действии и через действие, которое *признает* существование другого. Соответственно в этом берущем на себя проекте нереализуемые раскрываются как "*реализующиеся*". С самого начала принятие на себя происходит под углом зрения моего фундаментального проекта; я не ограничиваюсь пассивным получением значения "безобразное", "немощь", "раса" и т. д., но, напротив, я могу постигнуть эти свойства в качестве простого значения только в свете моих собственных целей. Именно это имеют в виду (только полностью переворачивая понятия), когда говорят, что факт "быть" из определенной расы может *определить* проявление гордости или комплекса неполноценности. В действительности раса, слабость, безобразность могут *появиться* лишь в границах моего собственного выбора неполноценности или гордости[1]. Иначе говоря, они могут появиться только со значением, которое им дала моя свобода; это значит, что они *являются* всегда для другого, но также могут быть для меня, если я их *выбрал*. Закон моей свободы, который утверждает, что я не могу быть, не выбирая себя, применяется также и здесь. Я не выбирал быть для другого тем, чем я являюсь, но я могу пытаться быть для себя тем, кем я являюсь для другого, только выбирая себя таким, каким я являюсь другому, то есть посредством избирательного присвоения. Еврей не является *сначала* евреем, чтобы *потом* быть позорным или гордым, но именно его гордость быть евреем, его позор или его безразличие откроют ему бытие еврея; и это бытие еврея является ничем вне свободного способа его принятия. Попросту говоря, хотя я располагаю бесконечностью способов присваивать себе мое бытие-для-другого, я *не могу его не присвоить*. Мы здесь снова находим это осуждение на свободу, которое мы выше определили как *фактичность*; я не могу ни полностью воздержаться по отношению к тому, чем я являюсь (для другого), так как *отказаться* — не значит воздержаться, это еще значит присваивать, ни терпеть его пассивно (то, что в определенном смысле означает то же самое); в ярости, ненависти,

---

[1] Или всякого другого выбора моих целей.

гордости, позоре, отвращающем отказе или радостном протесте нужно, чтобы я выбирал быть тем, каков я есть.

Таким образом, нереализуемые свойства открываются для-себя в качестве "нереализуемых-в-реализации". Они не теряют этим самым характера *границ*, но, напротив, именно в качестве внешних и объективных границ они представляются для-себя как *интериоризирующиеся*. Они, следовательно, имеют определенно *принудительный* характер. В самом деле, речь здесь не идет об инструменте, открывающемся как "используюющийся" в движении свободного проекта, которым я являюсь. Но нереализуемое здесь появляется *сразу* как внешняя граница, данная априори моей ситуации (поскольку я являюсь таким для другого), и, стало быть, как существующее, не ждущее, чтобы я ему дал существование. И так же оно может существовать только в свободном проекте и через него, посредством которого я его присваиваю. Присвоение, очевидно, идентично синтетической организации всех действий, намеренных *реализовать для меня нереализуемое*. В то же время, поскольку оно дается в качестве нереализуемого, оно обнаруживается вне всяких моих попыток его реализовать. Некоторое априори, которое требует моего вовлечения, чтобы быть целиком зависящим лишь от этого вовлечения и в то же время не делать никакой попытки его реализовать, что это такое, как не *императив* в точном смысле этого слова? Его необходимо в самом деле *интериоризовать*, поскольку оно приходит извне как *полностью готовое*. Но именно *приказ*, каким бы он ни был, определяется всегда как внешнее, принимаемое внутрь. Чтобы приказ был приказом, а не flatus vocis[1] или чистым фактически данным, вызывающим просто внешнее движение, необходимо, чтобы я принял его через мою свободу, чтобы я сделал из него структуру моих свободных проектов. Но чтобы он был *приказом*, а не свободным движением к моим собственным целям, нужно, чтобы он сохранял в глубине моего свободного выбора и характер *внешнего*. Именно внешнее остается внешним в попытке и через попытку Для-себя его интериоризировать. Вот почему и определение "*нереализуемое в реализации*" дается как императив. Но можно пойти значительно дальше в описании этого нереализуемого. Оно является в действительности *моей* границей. Но именно потому, что оно есть *моя* граница, оно может существовать не как граница данного бытия, а как граница *моей* свободы. Это значит, что моя свобода, свободно выбирая, выбирает себе границы, или, если хотите, свободный выбор моих целей, то есть то, чем я являюсь для себя, предполагает принятие границ этого выбора, какими бы они ни были. Здесь еще выбор является выбором конечности, как мы это отмечали выше, но вместо того чтобы выбранная конечность была конечностью внутренней, то есть определением свободы ею самой, усваиваемая конечность через взятие нереализуемого является внешней конечностью. Я выбрал иметь бытие на расстоянии, которое ограничивает все мои выборы и конституирует их обратную сторону, то есть я выбрал, чтобы мой выбор был бы ограничен другой вещью, чем он сам. Не должен ли я рассердиться и попытаться всеми средствами, как мы это видели в предшествующей части, вос-

[1] звучание воздуха (*лат.*). — *Ред.*

становить свои границы? Самые энергичные попытки этого восстановления необходимо основываются на свободном восстановлении в качестве *границ* тех из них, которые хотят интериоризовать. Следовательно, свобода полностью берет на свой счет и впускает в ситуацию нереализуемые границы, выбирая свободное бытие, ограниченное свободой другого. Впоследствии внешние границы ситуации становятся *границей-ситуацией*, то есть они воплощены в ситуацию *изнутри* со свойством "нереализованного" как "нереализованные в реализации", как обратная сторона выбранного, убегающая от моего выбора. Они становятся смыслом моего безнадежного усилия *быть*, хотя располагаются априори вне этого усилия, точно так же, как смерть — другой тип нереализованного, который мы не можем сейчас рассматривать, — становится границей-ситуацией при условии, что она берется за *событие жизни*, хотя указывает на мир, где мое присутствие и моя жизнь больше не реализуются, то есть на по ту сторону жизни. Факт *существования* по ту сторону жизни, поскольку он получает свой смысл только в моей жизни и через нее остается, однако, нереализуемым, и факт существования свободы по ту сторону моей свободы, ситуации вне моей ситуации, для которой то, что я вижу как ситуацию, есть данное в качестве объективной формы в середине мира, — вот два типа границы-ситуации, которым свойствен парадоксальный характер ограничивать мою свободу повсюду, однако они в то же время имеют только тот смысл, который придает им моя свобода. Для класса, расы, тела, профессии другого, и т. д. есть "свободное-бытие-для...". Посредством него Для-себя проектируется к одной из своих возможностей, которая всегда есть его *последняя возможность*; она является возможностью *видеть себя*, то есть быть другим, чтобы видеть себя извне. Как в одном, так и в другом случае существует проекция себя к "окончательному", которое, тем самым интериоризуясь, становится тематическим смыслом вне досягаемости иерархизированных возможностей. Можно "быть-чтобы-быть-французом", "быть-чтобы-быть-рабочим", сын короля может "быть-чтобы-господствовать". Речь идет здесь о границах и отрицающих *состояниях* нашего бытия, которые мы должны взять на себя, в том смысле, например, как еврей-сионист берет на себя решительно свою расу, то есть принимает на себя конкретно и раз навсегда постоянное *отчуждение* своего бытия, точно так же революционный рабочий своим революционным проектом принимает на себя "бытие-чтобы-быть-рабочим". И мы можем заметить (как Хайдеггер, хотя употребляемые им выражения "аутентичный" (authentique) и "неаутентичный" (inauthentique) являются неопределенными и недостаточно истинными ввиду их неявного морального содержания), что установка на отказ и бегство, которая остается всегда возможной, является вопреки ей самой свободным принятием на себя того, от чего бегут. Таким образом, буржуа, отрицая, что существуют классы, становится буржуа, как и рабочий становится рабочим, утверждая, что они существуют, и реализуя свое "бытие-в-классе" своей революционной деятельностью. Но эти внешние границы свободы, как раз потому, что они внешние и интериоризуются только в качестве нереализованных, никогда не будут ни *реальным* препятствием для нее, ни испытываемой границей. Свобода является целостностью и бесконечнос-

тью; нельзя сказать, что она не имеет границ, но она *их никогда не встречает*. Единственные границы, на которые она наталкивается в каждый момент, — это те, которые она ставит сама себе и о которых мы говорили по поводу прошлого, окрестностей и средств.

E) Моя смерть

После того как смерть считали, по преимуществу, бесчеловечной, что стало означать существование другой стороны "стены", сразу же начали ее рассматривать с другой точки зрения, то есть как событие человеческой жизни. Это изменение объясняется довольно легко. Смерть есть *граница*, а всякая граница (будь то конечная или начальная) оказывается Janus bifrons[1]; ее или рассматривают как ничто бытия, которое ограничивает данный процесс, или, напротив, открывают ее как склеивающую ряды, которые она заканчивает, принадлежа к существующему процессу и определенным способом конституируя его значение. Таким образом, заключительный аккорд мелодии рассматривается со стороны безмолвия, то есть с конца (ничто) звука, к которому следует мелодия; в определенном смысле аккорд осуществляется безмолвием, так как тишина, которая последует, уже присутствует в завершающем аккорде как его значение. Но, с другой стороны, граница присоединена к этой целостности бытия, к рассматриваемой мелодии; без нее мелодия оставалась бы в воздухе, и эта конечная нерешенность восходила бы от ноты к ноте, придавая каждой из них незаконченный характер. Смерть всегда рассматривалась (правильно или неправильно — это мы еще не можем определить) в качестве последней границы человеческой жизни. Таким образом, для философии, особенно занятой уточнением человеческой позиции по отношению к абсолютно нечеловеческому, которое окружает человека, было естественно рассматривать вначале смерть как ворота, открытые в ничто человеческой реальности . Это ничто было бы, впрочем, абсолютным прекращением бытия или существованием в форме нечеловеческого. Следовательно, мы можем сказать, что в соответствии с великими реалистическими теориями существовала реалистическая концепция смерти, в той степени, в какой смерть рассматривалась как непосредственная встреча с нечеловеческим; тем самым она ускользала от человека и в то же время формировала его из абсолютно нечеловеческого. Невозможно, разумеется, чтобы идеалистическая и гуманистическая концепция действительности допустила, чтобы человек встретил нечеловеческое, хотя бы в качестве своей границы. Тогда было бы, в самом деле, достаточно встать на точку зрения этой границы, чтобы осветить человека однажды чем-то нечеловеческим[2]. Идеалистическая попытка *возвращения* смерти была первоначально делом не философов, но таких поэтов, как Рильке, или романистов, как Мальро. Достаточно было рассматривать смерть в качестве конечной границы, *принадлежащей к ряду*. Если ряд возвращает таким образом свой

---

[1] Двуликий Янус (*лат.*). — *Ред.*

[2] См., например, реалистический платонизм Моргана в "Sparkenbrooke"*.

"terminus ad quem"[1] как раз по причине этого "ad", которое здесь обозначает внутреннее, то смерть как конец жизни интериоризируется и гуманизируется. Человек не может больше ничего встретить, кроме человеческого. Не существует больше *другой стороны* жизни, а смерть является человеческим феноменом, именно конечным феноменом жизни, еще жизни. Как таковая, она влияет на все течение жизни; жизнь ограничивается жизнью, она становится, как эйнштейновский мир, "конечной, но безграничной"; смерть становится смыслом жизни, как завершение аккорда является смыслом мелодии; здесь нет ничего чудесного — она есть граница рассматриваемого ряда, а каждая граница ряда, как известно, всегда присутствует во всех границах ряда. Но, таким образом, возвращенная смерть остается не просто человеческой, она становится *моей*; интериоризируясь, она индивидуализируется; она больше не является великим непознаваемым, ограничивающим человеческое, а есть феномен *моей* личной жизни, делающий из этой жизни уникальную жизнь, то есть жизнь, которая не повторяется, которую никогда не начинают сначала. Этим самым я становлюсь ответственным за *мою* смерть, как и за мою жизнь. Не от случайного и эмпирического факта моей кончины, но от этого свойства конечности осуществляется то, что моя жизнь, как и моя смерть, есть *моя* жизнь. Именно в этом смысле Рильке стремился показать, что конец каждого человека подобен его жизни, поскольку вся индивидуальная жизнь была подготовкой этого конца. В этом смысле Мальро отметил в "Завоевателях", что европейская культура, показывая некоторым азиатам смысл их смерти, внезапно привела их к отчаянной и опьяняющей истине, что "жизнь уникальна". Хайдеггер дал философскую форму этой гуманизации смерти. В самом деле, если Dasein не испытывает ничего, потому что оно есть проект и предвосхищение, то оно должно быть проектом и предвосхищением своей собственной смерти как возможности больше не реализовывать присутствие в мире. Таким образом, смерть становится собственной возможностью Dasein, бытие человеческой реальности определяется как "Sein zum Tode"[2]. Поскольку Dasein выносит решение о своем проекте к смерти, оно реализует свободу-чтобы-умереть и конституируется само как тотальность свободным выбором конечности.

Тем, что подобная теория выявляет вначале, она может нас только соблазнить; смерть, интериоризируясь, служит нашим собственным замыслом. Эта очевидная граница нашей свободы, интериоризируясь, ею принимается. Однако ни удобство этих взглядов, ни бесспорная часть истины, которую они содержат, не должны, ввести нас в заблуждение. Нужно сначала заняться исследованием вопроса.

Известно, что человеческая реальность, посредством которой мир становится реальностью, не может встретить нечеловеческого; само понятие нечеловеческого есть понятие человека. Нужно, стало быть, оставить всякую надежду, даже если бы *в-себе* смерть была бы переходом к абсолютно нечеловеческому, рассматривать ее как слуховое окно к этому абсолютному. Смерть ничего нам не открывает, кроме нас

---

[1] конечный пункт (*лат.*). — *Ред.*
[2] бытие к смерти (*нем.*). — *Ред.*

самих, и с человеческой точки зрения. Означает ли это, что она априори принадлежит к человеческой реальности?

С самого начала нужно отметить абсурдный характер смерти. В этом смысле всякая попытка рассматривать ее в качестве завершающего аккорда в конце мелодии должна быть неукоснительно устранена. Часто говорят, что мы находимся в ситуации осужденного среди осужденных, который не знает дня казни, но видит каждый день, как казнят его товарищей по тюрьме. Это не совсем точно: скорее следовало бы сравнить нас с приговоренным к смерти, который смело готовится к последнему мучению и все заботы посвящает тому, чтобы произвести хорошее впечатление на эшафоте, но между тем охвачен эпидемией испанского гриппа. Именно это имела в виду христианская мудрость, рекомендуя готовиться к смерти, как если бы она могла неожиданно появиться в *любой час*. Таким образом, надеются ее вернуть, преобразуя ее в "*ожидаемую смерть*". Если смыслом нашей жизни становится ожидание смерти, то последняя, появляясь неожиданно, может только поставить свою печать на жизни. Именно это, по существу, самое положительное, что есть в "решительности" (Entschlossenheit) Хайдеггера. К сожалению, здесь гораздо легче давать советы, чем им следовать, не по причине естественной слабости человеческой реальности или из-за первоначального проекта неаутентичности, но из-за самой смерти. Можно, в самом деле, ждать какую-то особую смерть, но не смерть *как таковую*. Окружной путь, реализованный Хайдеггером, достаточно легко раскрыть; он начинает с того, что индивидуализирует смерть каждого из нас, указывая, что она является смертью *личности*, индивида, "единственной вещью, которую никто не может сделать за меня"; после чего он использует эту несравнимую индивидуальность, которую он придал смерти, исходя из Dasein, чтобы индивидуализировать само Dasein. Проектируя себя к окончательной возможности, Dasein достигнет аутентичного существования и оторвется от повседневной пошлости, приобретая незаменимое единство личности. Но здесь налицо круг. Как, в самом деле, доказать, что смерть имеет эту индивидуальность и возможность придавать последнюю кому-либо? Конечно, если смерть описывается, как *моя* смерть, я могу ждать ее; это характерная и отчетливая возможность. Но смерть, которая меня постигнет, является ли она *моей* смертью? С самого начала совершенно бесполезно говорить, что "умереть есть единственная вещь, которую никто не может сделать за меня". Скорее, здесь очевидный самообман в рассуждении. В самом деле, если рассматривают смерть как субъективную и конечную возможность, как событие, которое касается только для-себя, то очевидно, что никто не может умереть за меня. Но в таком случае отсюда следует, что никакая из моих возможностей, взятая с этой точки зрения, то есть с точки зрения Cogito, независимо от того, берется она в подлинном (аутентичном) или неподлинном (неаутентичном) существовании, не может быть проектирована никем другим, кроме меня. Никто не может любить за меня, если под этим понимают те клятвы, которые являются *моими*, те испытываемые чувства, которые являются *моими* чувствами (какими бы пошлыми они ни были). И понятие "мои" нисколько не касается здесь личности, взятой в банальной повседневности (это позволило бы Хай-

деггеру нам возразить, что нужно именно, чтобы я был "свободен умереть", чтобы любовь, которую я переживаю, была *моей* любовью, а не любовью во мне "Кого-то". Существует ли Dasein в форме подлинной или неподлинной, Хайдеггер явно признал самость за всяким Dasein, когда он объявил, что "Dasein ist je meines". Следовательно, с этой точки зрения любовь, даже самая банальная, как и смерть, незаменима и уникальна: никто не может любить за меня. Если же, напротив, мои действия в мире рассматривают с точки зрения их функции, действенности и результата, то, конечно, другой может всегда делать то, что делаю я; если речь идет о том, чтобы сделать эту женщину счастливой, оберегать ее жизнь или ее свободу, обеспечивать ее средствами или просто создать с ней очаг, "родить детей", если это *то*, что называют любовью, то тогда другой может любить на моем месте, он даже может любить за меня. В этом смысл тех жертв, много раз описанных в сентиментальных романах, которые нам демонстрируют влюбленного героя, желающего счастья любимой женщине и уступающего ее своему сопернику, поскольку последний "будет ее любить больше, чем он". Здесь соперник именно обязан *любить за*, так как любовь определяется просто: как "сделать ее счастливой через любовь, которую он чувствует к ней". И он будет, таким образом, всеми моими действиями, моя смерть *также* будет входить в эту категорию. Если умереть означает умереть за то, чтобы создать что-то, чтобы утверждать что-то (умереть за родину и т. п.), то любой может умереть на моем месте, как в песне, где тянут жребий — кого съесть. Одним словом, нет никакого личностного свойства, которое было бы особым для *моей* смерти. Но и, напротив, она становится *моей* смертью, только если я уже помещаю себя в перспективу субъективности; именно моя субъективность, определенная дорефлексивным Cogito, делает мою смерть незаменимо субъективной, а не смерть дает незаменимую самость моему для-себя. В этом случае смерть не может характеризоваться, *поскольку она является смертью* в качестве *моей* и, следовательно, ее существенная структура смерти недостаточна, чтобы сделать из нее это личностное и определенное событие, которое можно *ждать*.

Но, кроме того, смерть не может ни в коем случае ожидаться, если она совершенно точно не назначена в качестве *моего* осуждения на смерть (казнь, которая состоится через восемь дней, исход моей болезни, который, как я знаю, близок и жесток), так как она есть не что иное, как открытие абсурдности всякого ожидания, будь-то ожидание именно ее. Прежде всего нужно тщательно различать два смысла глагола "ждать", которые в этом случае продолжают смешивать. *Приготовиться* (s'attendre) к смерти не значит ждать (attendre) смерть. Мы можем ждать только определенное событие, определенные процессы, находящиеся на пути к их реализации. Я могу ждать прибытия поезда из Шартра, поскольку знаю, что он покинул шартрский вокзал и с каждым оборотом колес приближается к парижскому вокзалу. Конечно, он может опоздать, может даже произойти авария, но тем не менее остается то, что сам процесс, посредством которого будет реализовываться прибытие на вокзал, находится "*в осуществлении*", и явления, которые могут задержать или отменить это прибытие на вокзал, означают здесь только, что процесс является лишь относительно замкнутой системой, от-

носительно изолированной, и что он фактически погружен в универсум с "волокнистой (fibreuse) структурой", как говорит Мейерсон. Следовательно, я могу сказать, что жду (attends) Пьера и что "я приготовился (m'attends) к тому, что его поезд опоздает". Но как раз возможность моей смерти означает, что биологически я являюсь только относительно замкнутой системой, относительно изолированной, и она характеризует только принадлежность моего тела к целостности существующих вещей. Смерть возможна по типу вероятного опоздания поезда, а не по типу прибытия Пьера. Она находится на стороне *неожиданной*, непредвидимой *помехи*, которую нужно всегда *принимать в расчет*, сохраняя за ней специфический характер неожиданного, но которую нельзя *ждать*, так как она сама теряется в неопределенности. Если допустить, в самом деле, что факторы строго обусловлены, то это не доказано и требует, следовательно, метафизического выбора. Число же факторов бесконечно, а их импликаций — бесконечное число бесконечностей, их совокупность не образует систему, по крайней мере, с рассматриваемой точки зрения, следствие — моя смерть — не может быть предвидимо никакой датой, поэтому не может быть ожидаема. Возможно, в то время как я безмятежно пишу в этой комнате, положение Вселенной таково, что моя смерть в значительной мере приближена, но возможно, напротив, она удаляется. Если я ожидаю, например, приказа о мобилизации, я могу считать, что моя смерть близка, то есть, что шансы на близкую смерть значительно повышаются. Но, возможно, как раз в этот самый момент секретно собралась международная конференция и нашла средство продлить мир. Таким образом, могу ли я утверждать, что минута, которая прошла, приблизила ко мне смерть? Действительно, она ко мне приближается, если я в общем теперь считаю, что моя жизнь ограниченна. Но внутри этих границ, весьма эластичных (я могу умереть столетним или в тридцать семь лет, завтра), я не могу знать, в самом деле, приближается ли она или удаляется. Существует значительное различие по качеству между смертью в старости или внезапной смертью, которая нас настигает в зрелом возрасте или юности. Ожидать первую — значит принять то, что жизнь есть предприятие *ограниченное*, один из способов избрать конечность и выбирать наши цели на основе конечности. Ожидать вторую — значит ожидать, что моя жизнь была предприятием *неудавшимся*. Если бы существовала только смерть по старости (или по определенному приговору), я мог бы *ждать* своей смерти. Но как раз свойством смерти и является то, что она может всегда застигнуть врасплох, до срока, того, кто ее ожидает в такое и такое-то время. И если смерть по старости может смешиваться с конечностью нашего выбора и, следовательно, переживаться как завершающий аккорд нашей жизни (нам дана задача и *дано* время, чтобы ее выполнить), то внезапная смерть, напротив, такова, что она ни в коем случае не может ожидаться, так как она неопределенна и ее нельзя ждать в какую-либо дату по определению; в самом деле, она всегда допускает возможность, что мы умрем неожиданно перед ожидаемой датой, и, следовательно, наше ожидание является в *качестве ожидания* обманом, или что мы *переживем* эту дату, и поскольку мы являемся только этим ожиданием, то мы пережили бы сами себя.

Впрочем, так как неожиданная смерть качественно отличается от другой только в той мере, в какой мы *живем* одной или другой, то биологически, то есть с точки зрения Вселенной, они не различаются ни в коей мере, что касается их причин и факторов, которые их определяют; неопределенность одной отражается фактически в другой. Это значит, что можно *ожидать* смерть по старости только вслепую или в самообмане. Мы имеем все шансы умереть перед тем, как выполним свою задачу, или, напротив, переживем ее. Следовательно, существует очень незначительное число шансов, чтобы наша смерть представилась, например, как смерть Софокла, в форме завершающего аккорда. Но если именно только *случай* решает вопрос о характере нашей смерти и, следовательно, нашей жизни, то сама смерть, которая будет походить больше на конец мелодии, не может быть, как таковая, ожидаема. Случай, решая все, лишит ее всякого свойства гармоничного конца. Ведь конец мелодии, чтобы придать ей свой смысл, должен вытекать из самой мелодии. Смерть, как смерть Софокла, *будет похожа*, следовательно, на завершающий аккорд, но вовсе им не будет, точно так же как соединение букв, образованное при падении некоторых кубиков, может быть похожим на слово, но совсем не будет им. Таким образом, это постоянное появление случайности внутри моих проектов не может быть понято, как *моя* возможность, но, напротив, как ничтожение всех моих возможностей, ничтожение, которое *само не составляет больше части моих возможностей*. Следовательно, смерть не является *моей* возможностью больше не реализовывать присутствие в мире, но *всегда возможным ничтожением моих возможностей, которое находится вне моих возможностей.*

Но это можно выразить мало чем отличающимся способом исходя из рассмотрения значений. Человеческая реальность является, как мы знаем, *означающей*. Это значит, что она заявляет о себе, чем она является, посредством того, чего нет, или, если хотите, она является *будущим* самой себя. Если, таким образом, она постоянно включена в свое будущее, то мы вынуждены сказать, что она ждет подтверждения этого будущего. В самом деле, поскольку будущее, приходящее, предначертано из настоящего, которое *будет*, то оно передается в руки этого настоящего, которое в качестве настоящего должно суметь подтвердить или отменить предначертанное значение, которым я являюсь. Поскольку это настоящее само будет свободным взятием прошлого в свете нового будущего, мы не можем его *определить*, но только проектировать и ждать. Смысл моего настоящего поведения заключается в том, чтобы сделать выговор личности, которая меня грубо оскорбила. Но, как знать, не трансформируется ли этот выговор в бормотание, раздраженное и робкое, и не трансформируется ли значение моего настоящего поведения *в прошлое*? Свобода ограничивает свободу, прошлое берет свой смысл из настоящего. Таким образом, как мы показали, этот парадокс объясняется тем, что наше настоящее поведение является для нас *одновременно* полностью просвечивающим (дорефлексивное cogito) и полностью замаскированным через свободное определение, которое мы должны ждать. Подросток прекрасно осознает мистический смысл своих действий и сразу же должен поставить себя ко всему своему будущему, чтобы решить, находится ли он на пути "перехода через

кризис созревания" или нужно попросту вступить на дорогу набожности. Таким образом, наша последующая свобода, поскольку она не является нашей настоящей возможностью, но основанием возможностей, которыми мы еще не являемся, конституирует в полной прозрачности нечто замутненное, то, что Баррес* назвал "тайной в полном освещении". Отсюда необходимость для нас *ждать себя*. Наша жизнь является только долгим ожиданием, ожиданием реализации наших целей (быть вовлеченным в предприятие — значит ожидать результата), особенно ожиданием себя (даже если я реализовал это предприятие, даже если я сумел заставить себя полюбить, получил награду, милость, то остается определить место, смысл и значимость самого этого предприятия в моей жизни). Это проистекает не из случайного недостатка человеческой "природы", не из нервозности, которую мы не можем сдержать сейчас и которая могла бы быть *исправлена* тренировкой, но из самой природы для-себя, которое "есть" в той степени, в какой темпорализуется. Таким образом, нужно рассматривать нашу жизнь как сделанную не только из ожиданий, но ожидания ожиданий. Именно здесь сама структура самости: быть собой — значит идти к себе. Эти ожидания, очевидно, предполагают отношение к последней *ожидаемой* границе, после которой больше нечего ждать, к покою, который был бы *бытием*, а не ожиданием больше бытия. Вся серия останавливается на этой последней границе, которая в принципе никогда *не дана* и которая является значимостью нашего бытия, то есть очевидно полнотой типа "в-себе, для-себя". Через последнюю границу наше прошлое было бы возвращено окончательно. Мы знали бы *навсегда*, был ли такой-то опыт юности плодотворен или злосчастен, был ли кризис созревания причудой или действительной подготовкой моих последующих дел, — кривая нашей жизни была бы зафиксирована навсегда. Одним словом, счет был бы приостановлен. Христиане пытаются придать смерти характер этой окончательной границы. Р. П. Буассело в личной беседе со мной дал мне понять, что "Страшный суд" как раз и является этой остановкой счета, которая осуществляет то, что нельзя больше что-то изменить, и, наконец, *есть* бесповоротно то, что *было*.

Однако здесь имеется ошибка, аналогичная той, на которую мы выше указали у Лейбница, хотя она находится на другом конце существования. Для Лейбница мы свободны, поскольку все наши действия следуют из нашей сущности. Однако достаточно того, чтобы наша сущность вовсе не выбиралась нами, и вся эта свобода до мелких частностей превратилась бы в полное рабство: так Бог выбрал сущность Адама. Напротив, если эта остановка счета дает свой смысл и значимость нашей жизни, то неважно, что все действия, составляющие нить нашей жизни, были бы свободны; сам смысл жизни от нас ускользнул бы, если бы мы не выбирали сами момент, где остановится счет. Именно это хорошо чувствовал распутный автор одного анекдота, который дословно повторил Дидро. Два брата предстали перед божественным судом в судный день. Первый говорит Богу: "Почему ты заставил меня умереть таким молодым?" Бог отвечает: "Чтобы спасти тебя. Если бы ты жил дольше, ты совершил бы преступление, как твой брат". Тогда другой брат спрашивает со своей стороны: "Почему же ты меня заставил

умереть таким старым?" Если смерть не является свободным определением нашего бытия, она не может *закончить* нашу жизнь; одной минутой больше или меньше — и все может быть изменено. Если эта минута добавляется или отнимается с моего счета, допустив даже, что я ее использую свободно, смысл моей жизни от меня ускользает. Итак, христианская смерть приходит от Бога: он выбирает наш час. И в общем виде я знаю ясно, что даже если я, темпорализуясь, осуществляю то, что есть минуты и часы, то минута моей смерти не определяется мной; последовательность событий Вселенной решает это.

Таким образом, мы не можем больше говорить, что смерть придает жизни смысл извне: смысл может идти только от самой субъективности. Поскольку смерть не появляется на основании нашей свободы, она может лишь *отнять у жизни всякое значение*. Если я ожидаю ожиданий ожидания и если сразу же являюсь объектом моего последнего ожидания и те, кто ожидает, ликвидируются, то ожидание здесь ретроспективно получает характер *абсурда*. Тридцать лет этот молодой человек прожил в ожидании стать великим писателем. Но самого этого ожидания недостаточно; оно было бы тщеславным и бессмысленным упрямством или глубоким пониманием своей значимости в соответствии с книгами, которые он напишет. Появилась его первая книга, но что она означает для одного него? Это первая книга. Допустим, что она хороша; она получает свой смысл только посредством будущего. Если она единственная, то она является сразу началом и завещанием. Он смог написать только одну книгу, он ограничен и окружен своим произведением; он не будет "великим писателем". Если роман занимает свое место в ряду посредственных, то это является "случайностью". Если последуют другие лучшие книги, можно поставить автора в первый ряд. Но вот как раз смерть настигает писателя в тот самый момент, когда он мучительно старается узнать, "будет ли он достоин" написать другое произведение. Этого достаточно, чтобы все ушло в неопределенность; я не могу сказать, что умерший писатель является автором *единственной* книги (в том смысле, что он мог бы написать только одну книгу), ни, более того, утверждать, что он написал много книг (так как в действительности вышла только одна). Я не могу ничего сказать, если бы, предположим, Бальзак умер перед написанием "Шуанов", остался бы он автором нескольких неудачных приключенческих романов. Сразу же теряет всякую значимость ожидание, кем бы *стал* этот умерший молодой человек, и его ожидание стать великим человеком. Оно не является ни упрямой и тщеславной слепотой, ни истинным смыслом его собственного значения, потому что ничто никогда не определит это. Ни к чему не приведет и попытка вынести заключение об этом, принимая во внимание жертвы, которые он принес своему искусству, мрачную и тягостную жизнь, которую он согласился вести, поскольку и посредственности имели силу приносить подобные жертвы. Окончательная значимость этих действий остается совершенно неопределенной, или, если хотите, совокупность отдельных действий, ожиданий, ценностей сразу погружается в абсурд. Таким образом, смерть никогда не является тем, что дает смысл жизни. Напротив, она в принципе отнимает у нее всякое значение. Если мы должны умереть, наша жизнь не имеет смысла, так как ее проблемы не

получают никакого решения и само значение проблем остается неопределенным.

Было бы напрасным прибегнуть к самоубийству, чтобы избежать этой необходимости. Самоубийство не может быть рассматриваемо как цель жизни, собственным основанием которой был бы я. Будучи действием моей жизни, оно само требовало бы значения, которое ему может дать только будущее; но так как оно является *последним* действием моей жизни, ему отказано в этом будущем; таким образом, оно полностью остается неопределенным. Если я на самом деле избегаю смерти, если я "сделал осечку", не буду ли я позже судить о своей попытке самоубийства как о трусости? Не покажет ли мне данное событие, что были возможны другие решения? Но так как эти решения могут быть только моими проектами, они способны проявиться, только если я живу. Самоубийство является абсурдностью, которая погружает мою жизнь в абсурд.

Заметят, что эти рассуждения выводятся не из соображений о смерти, но, напротив, из соображений о жизни; поскольку для-себя является бытием, для которого бытие находится под вопросом в своем бытии, поскольку для-себя есть бытие, всегда требующее некоторого "после", постольку нет никакого места для смерти в бытии, которое есть для-себя. Что могло бы означать ожидание смерти, если это не ожидание неопределенного события, сводящее всякое ожидание к абсурду, включая само это ожидание смерти? Ожидание смерти разрушало бы само себя, так как оно было бы отрицанием всякого ожидания. Мое проектирование себя к *определенной* смерти (самоубийство, мученичество, героизм) понятно, но это не проект к *моей* смерти как неопределенной возможности больше не реализовывать присутствие в мире, так как этот проект был бы разрушением всех проектов. Следовательно, смерть не может быть моей собственной возможностью; она не может быть одной из *моих* возможностей.

Впрочем, смерть, поскольку она может открываться мне, не является всегда только возможным ничтожением моих возможностей, ничтожением вне моих возможностей. Она не является лишь проектом, который разрушает все проекты и разрушается сам, делая невозможным разрушение моих ожиданий; она является триумфом точки зрения другого над *моей точкой зрения* о себе самом. Именно это, несомненно, имел в виду Мальро, когда писал в "Надежде", что смерть "преобразует жизнь в судьбу". В самом деле, смерть со своей отрицательной стороны является только ничтожением моих возможностей, так как в действительности я являюсь своими возможностями лишь посредством ничтожения бытия-в-себе, которое я имею в бытии; смерть как ничтожение некоего ничтожения есть полагание моего бытия в качестве *в-себе*, в том смысле, в каком для Гегеля отрицание отрицания есть утверждение. Поскольку для-себя является "живым", оно возвышает свое прошлое к своему будущему, и прошлое есть то, что для-себя имеет в бытии. Когда для-себя "прекращает жить", это прошлое не исчезает таким же образом; исчезновение ничтожащего бытия не касается прошлого в его бытии, которое есть в наличии по типу в-себе; оно погружается в-себя. Моя жизнь целиком *есть*; это нисколько не означает, что она гар-

моническая целостность, но только то, что она прекращает быть своей собственной отсрочкой и не может больше изменяться простым своим сознанием себя. Совсем напротив, смысл любого феномена этой жизни отныне установлен не ею самой, а этой открытой целостностью, которой оказывается остановленная жизнь. Этим смыслом в качестве первичного и фундаментального является, как мы видели, *отсутствие смысла*. Но на этой фундаментальной абсурдности "мертвой" жизни в качестве вторичного и производного может проигрываться множество отблесков, оттенков относительного смысла. Например, какой бы ни была окончательная тщета всего, остается тем не менее, что жизнь Софокла была счастливой, что жизнь Бальзака была исключительно плодотворной, и т. д. Естественно, эти общие характеристики могут быть детализированы; мы могли бы отважиться на описание и анализ, рассказывая об этой жизни. Мы получили бы характеры более отчетливые; например, мы могли бы сказать об умершей, как Мориак об одной из своих героинь, что она пережила "отчаянную осторожность". Мы могли бы понять смысл "души" Паскаля (то есть его внутренней "жизни") как "роскошной и горькой" таким образом, как это писал Ницше*. Мы могли бы прийти к тому, чтобы квалифицировать такой-то эпизод как "трусость" или "грубость", не теряя из виду, однако, что случайная остановка этого "бытия-в-непрерывной-отсрочке", которым является живое для-себя, только и позволяет на основании радикальной абсурдности придавать относительный смысл рассматриваемому эпизоду и что этот смысл является *существенно предварительным* значением, предварительность которого есть *случайное прошлое* в окончательном. Но эти различные объяснения смысла жизни Пьера имели бы эффект, когда бы сам Пьер обращался к собственной жизни, чтобы изменить ее значение и ориентацию, так как всякое описание его жизни, проводимое для-себя, является проектом себя за пределы этой жизни и, как изменяющийся проект, он сразу же входит в жизнь, которую изменяет; как раз собственная жизнь Пьера преобразует свой смысл, непрерывно темпорализуясь. В настоящем, когда он мертв, только *память Другого* может помешать, чтобы его жизнь свернулась в полноту в себе, оборвав все связи с настоящим. Жизнь ушедшего характеризует то, что Другой становится ее хранителем. Это не означает, что Другой просто удерживает жизнь "исчезнувшего", осуществляя точное и сознательное ее воспроизведение. Напротив, подобное воспроизведение является лишь одной из возможных установок Другого по отношению к жизни ушедшего, и, следовательно, характер "воспроизводимой жизни" (в семейной среде, посредством воспоминаний близких, в исторической среде) есть особая судьба, которая будет выделять определенные черты жизни, исключая другие. Отсюда необходимо следует, что противоположное качество — "жизнь, ушедшая в забытье" — также представляет описываемую и специфическую судьбу, которая присуща некоторым жизням, исходя из другой. Быть в забытьи — значит стать предметом установки Другого и неявного решения Другого. Быть в забытьи — значит фактически пониматься решительно и навсегда в качестве растворившегося в массе ("крупные феодалы XIII века", "буржуа виги" XVIII века, "советские чиновники" и т. д.). Это означает вовсе не исчезновение, а потерю своего личного

существования для конституирования вместе с другими коллективного существования. Это обнаруживает перед нами именно то, что мы хотели бы доказать: Другой не может быть *вначале* без связи с умершими, чтобы *потом* решить (или чтобы решили обстоятельства), что он имеет такие-то и такие-то отношения с некоторыми отдельными умершими (с теми, которых он знал, живя с ними, с "великими мертвыми" и т. д.). В действительности, отношение к умершим, ко *всем* умершим, есть существенная структура фундаментального отношения, которое мы назвали "бытие-для-другого". При своем появлении в бытии для-себя должно определить позицию по отношению к умершим; его первоначальный проект организует их в большие анонимные массы или в различные индивидуальности. Для-себя определяет абсолютную близость или удаленность как от этих массовых коллективов, так и от этих индивидуальностей. Оно развертывает, темпорализуясь, временные расстояния от них к себе так же, как оно развертывает пространственные расстояния исходя из своих окрестностей. Объявляя о себе, чем оно является, посредством своей цели, для-себя судит о собственной *значимости* ушедших коллективов или индивидов. Такие группы, которые будут для Пьера совершенно анонимными и аморфными, для меня будут определенными и структурированными; другие, единообразные для меня, останутся для Жана определенными индивидуальностями, составляющими эти группы. Византия, Рим, Афины, второй крестовый поход, Конвент, а также много громадных кладбищ, которые я могу видеть издалека или вблизи, бегло или внимательно; я могу, следуя позиции, которую я занимаю, которой я "являюсь", лишь бы она была возможна и ее правильно понимали, определить "личность" посредством ее умерших, то есть посредством секторов индивидуализации или коллективизации, которые она определяла на кладбище, посредством дорог и тропинок, которые она проложила, посредством образования, которое она себе дала, посредством "корней", которые она там пустила. Конечно, умершие нас выбирают, но вначале нужно, чтобы мы их выбрали. Мы снова находим здесь первоначальное отношение, которое объединяет фактичность со свободой. Мы выбираем свою установку по отношению к умершим, но нельзя лишь не выбирать никакой. Безразличие по отношению к умершим вполне возможно (примеры находят у "heimatlos"[1], у некоторых революционеров или индивидуалистов). Но это безразличие, состоящее в том, чтобы заставить умерших "вторично умереть" (re-mourir), является действием других по отношению к ним. Таким образом, самой своей фактичностью для-себя брошено к полной "ответственности" по отношению к умершим. Оно обязано свободно решать их судьбу, в особенности когда речь идет об умерших, которые нас окружали. Невозможно, чтобы мы не решали, явно или неявно, судьбу их дел. Это обнаруживается, когда речь идет о сыне, который продолжает дело своего отца, об ученике, который наследует школу или теории своего учителя. Но хотя связь будет менее ясно видима в значительном числе обстоятельств, она также действительна во всех случаях, где рассматриваемые умерший и живой принадлежат к тому же самому

[1] безродный *(нем.)*. — *Ред.*

конкретному и историческому коллективу. Это я, это люди моего поколения решают вопрос о смысле деятельности предшествующего поколения; они воспринимают и продолжают его социальные и политические дела или решительно реализуют разрыв с ним, упрекая это поколение в бесплодности. Мы видели, что именно Америка в 1917 году вынесла решение о значимости и смысле деяний Лафайета. Таким образом, с этой точки зрения мы видим ясно различие между жизнью и смертью. Жизнь решает вопрос о своем собственном смысле, поскольку она всегда находится в отсрочке; она обладает по своей природе способностью к самокритике и самоизменению; это значит, что она определяет себя в качестве "еще не" или, если хотите, в качестве изменения того, чем она является. Умершая жизнь не прекращает изменяться, но она тем не менее *сделана*. Это означает, что для нее ставок больше нет и что она отныне будет подвергаться изменениям, не являясь ни в коей мере ответственной за это. Речь идет для нее не только об окончательном и произвольном подведении итогов, но, кроме того, о радикальном преобразовании; ничто не может больше *приходить* к ней изнутри, она оказывается полностью замкнутой, туда нельзя ничего внести; но ее смысл вовсе не прекращает изменяться извне. До самой смерти этот апостол мира* смысл своих дел (как глупых, так и с глубоким пониманием действительности, как успешных, так и потерпевших поражение) держал в своих руках. "Пока я здесь, не будет войны". Но в той степени, в какой этот смысл переходит рамки простой индивидуальности, в которой личность объявляет себя тем, кем она является посредством объективной ситуации, которую нужно реализовать (мир в Европе), смерть представляет собой полное *лишение права владения*. Именно Другой лишает апостола мира *права владения* самим смыслом его усилий и, следовательно, его бытия, беря на себя вопреки ему и посредством своего появления преобразование, в поражении или успехе, в глупости или гениальной интуиции, дела, посредством которого личность заявляла о себе, чем она была в своем бытии. Таким образом, само существование *смерти* отчуждает нас полностью в нашей собственной жизни в пользу других. Быть мертвыми — значит быть жертвой живущих. Это означает, стало быть, что тот, кто пытается понять смысл своей будущей смерти, должен открыть себя в качестве будущей жертвы других. Таким образом, есть случай отчуждения, который мы не рассматривали в разделе этой работы, посвященной теме Для-Другого. Виды отчуждения, исследованные нами, были отчуждениями, которые мы могли ничтожить, преобразуя Другого в трансцендируемую-трансцендентность, так же как мы могли ничтожить наше *внешнее бытие* посредством абсолютной и субъективной позиции нашей свободы. Поскольку я живу, я могу уйти от того, чем я *являюсь* для Другого, открывая себя посредством моих свободно поставленных целей, которыми я вовсе не являюсь, и делаю себя тем, чем я являюсь. Поскольку я живу, я могу отрицать то, что Другой раскрыл у меня, проектируя себя уже к другим целям и, во всяком случае, открывая, что мое измерение бытия-для-меня несоизмеримо с моим измерением бытия-для-другого. Таким образом, я беспрестанно ускользаю от моего внешнего бытия и беспрестанно вновь охватываюсь им без того, чтобы "в этой сомнительной схватке" оп-

ределенная победа принадлежала тому или иному из этих способов бытия. Но *факт смерти*, не смешиваясь ни с одним, ни с другим противником в самой этой схватке, окончательную победу отдает точке зрения Другого, перенося схватку и ставку на другую почву, то есть внезапно уничтожая одного из борющихся. В этом смысле умереть — значит быть осужденным, какой бы эфемерной ни была одержанная победа над Другим, и даже если Другой используется, чтобы "изваять собственную статую", значит существовать только посредством Другого и принимать от него свой смысл и смысл своей победы. Если в действительности разделяют взгляды реалистов, которые мы рассмотрели в третьей части, то должны признать, что мое *существование после смерти* не является только призрачной жизнью "в сознании Другого", простыми представлениями, которые будут относиться ко мне (образами, воспоминаниями и т. д.). Мое бытие-для-другого есть действительное бытие, и если, например, в руках другого остается пальто, которое я ему оставил после моего исчезновения, то это в качестве реального измерения моего бытия, измерения, ставшего единственным моим измерением, моим, а не шаткого призрака. Ришелье, Людовик XV, мой дедушка вовсе не являются ни суммой моих воспоминаний, ни даже суммой воспоминаний или знаний всех тех, кто имеют их в виду; они являются существами объективными и непроницаемыми, которые просто были сведены к единственному измерению внешнего существования. В этом качестве они продолжают свою историю в человеческом мире, но они навсегда будут трансцендированными-трансцендентностями в середине мира. Таким образом, смерть не только опустошает мои ожидания, решительно устраняя *ожидание* и оставляя в неопределенности реализацию целей, которые заявляли обо мне, каков я есть, но еще придает смысл внешнего всему тому, чем я жил в субъективности. Она снова охватывает все то субъективное, которое защищалось (поскольку "жило") от экстериоризации, и лишает его всякого субъективного смысла, чтобы, напротив, придать ему полностью *объективное* значение, которое другому угодно давать ему. Нужно тем не менее заметить, что эта "судьба", придаваемая таким образом *моей жизни*, остается также в отсрочке в неопределенности, так как ответ на вопрос "Какой будет окончательно историческая судьба Робеспьера?" зависит от предварительного вопроса "Имеет ли история смысл?", то есть "Должна ли история завершаться или только *кончаться*?". Этот вопрос не решен, он, может быть, неразрешим, потому что все ответы, которые получают на него (включая ответ идеализма: "История Египта есть история египтологии"), сами являются историческими.

Таким образом, допустив, что моя смерть может открыться в моей жизни, мы увидели, что она не может быть чистой остановкой моей субъективности, которая, будучи внутренним событием этой субъективности, касается в конечном счете только ее. Если истинно, что догматический реализм ошибался, видя в смерти *состояние смерти*, иначе говоря, трансцендентность в жизни, то тем не менее остается верным, что смерть, которую я могу открыть как *мою*, включает по необходимости иную вещь, чем я. В самом деле, поскольку она является всегда возможным ничтожением моих возможностей, она находится вне

моих возможностей, и я, следовательно, не могу ее достигнуть, то есть бросить себя к ней как к одной из моих возможностей. Она не может, стало быть, и принадлежать к онтологической структуре для-себя. Поскольку она является триумфом другого надо мной, она отсылает к факту, конечно фундаментальному, но полностью случайному, как мы видели, которым является существование другого. Мы не знали бы *эту* смерть, если бы не существовал другой; она не может ни открыться нам, ни особенно конституироваться в качестве преобразования нашего бытия в судьбу; она является в действительности одновременным исчезновением для-себя и мира, субъективного и объективного, обозначающего и всех значений. Если смерть в определенной степени может открыться нам как превращение этих особых значений, которые являются *моими* значениями, то это вследствие факта существования, обозначающего другого, который обеспечивает открытие значений и знаков. Именно по причине другого моя смерть является моим выпадением из мира в качестве субъективности, вместо того чтобы быть устранением сознания и мира. Стало быть, существует неопровержимый и фундаментальный характер *факта*, то есть радикальная случайность в смерти, как и в существовании других. Эта случайность заранее освобождает смерть от всех онтологических предположений. И размышлять о моей жизни, рассматривая ее исходя из смерти, равнозначно тому, чтобы размышлять о моей субъективности, приняв точку зрения другого; мы видели, что это невозможно.

Итак, мы должны сделать вывод, направленный против Хайдеггера, что моя смерть, не будучи моей собственной возможностью, является *случайным фактом*, который как таковой в принципе ускользает от меня и первоначально принадлежит к моей фактичности. Я не могу ни открыть свою смерть, ни ожидать ее, ни выбрать установку по отношению к ней, так как она является тем, что обнаруживается как нераскрываемое, как опустошающее все ожидания, проникающее во все установки и особенно в те, которые занимают по отношению к ней, чтобы преобразовать их в действия, экстериоризованные и застывшие, смысл которых всегда доверяется другим, а не мне. Смерть есть чистый факт, как и рождение. Она приходит к нам извне и преобразует нас во внешнее. В сущности, она совсем не отличается от рождения, и именно эту тождественность смерти и рождения мы называем фактичностью.

Можно ли сказать, что смерть намечает границы нашей свободе? Отказываясь от понятия бытия-чтобы-умирать Хайдеггера, отказываемся ли мы навсегда от возможности свободно придать нашему бытию значение, за которое мы были бы ответственны?

Совсем напротив, нам кажется, что смерть, открываясь нам как она есть, освобождает нас полностью от ее мнимого принуждения. Это станет более ясным, если об этом подумать.

Но вначале следует радикально разделить две обычно связанные идеи смерти и конечности. Кажется, как обычно полагают, что именно смерть конституирует и открывает нам нашу конечность. Из этой путаницы следует, что смерть принимает вид онтологической необходимости и что конечность, напротив, заимствует от смерти свое свойство случайности. Хайдеггер, в частности, кажется, построил всю свою теорию

"Sein-zum-Tode" на строгой идентификации смерти и конечности. Равным образом Мальро, когда он говорит, что смерть открывает нам единство жизни, казалось бы, рассуждает правильно. Поскольку мы умираем, мы бессильны продолжать свое дело и, следовательно, конечны. Но если рассмотреть вещи внимательнее, можно заметить, что здесь кроется ошибка. Смерть есть случайный факт, который принадлежит фактичности; конечность является онтологической структурой для-себя, определяющей свободу, и существует лишь в свободном проекте цели и посредством этого проекта, объявляющего о моем бытии. Иначе говоря, человеческая реальность оставалась бы конечной, даже если бы она была бессмертна, поскольку она *становится* конечной, выбирая себя человеческой. Быть конечным в действительности — значит выбирать себя, то есть заявлять о себе, чем являешься, проектируя себя к возможному, за исключением других. Само действие свободы — это, стало быть, усвоение и творение конечности. Если я себя делаю, я делаю себя конечным, и вследствие этого факта моя жизнь уникальна. Следовательно, будь я даже бессмертным, мне запрещено "продолжать свое дело"; как раз необратимость темпорализации мне это запрещает, а эта необратимость является не чем иным, как собственным свойством темпорализующейся свободы. Конечно, если я бессмертен и если я должен был устранить возможное *B*, чтобы реализовать возможное *A*, то для меня представится случай реализовать это отклоненное возможное. Но в силу того, что этот случай возникнет *после* отклоненного случая, он вовсе не будет тем же самым, следовательно, и для вечности я буду *законченным фактом*, устраняя безвозвратно первый случай. С этой точки зрения бессмертный, как и смертный, рождается много раз и становится единственным. Даже будучи неопределенной во времени, то есть без границ, его "жизнь" не будет менее конечной в своем бытии, поскольку она становится единственной. Смерть не имеет никакого отношения к этому; она неожиданно появляется в "промежутке времени", и человеческая реальность, открывая свою собственную конечность, не открывает, однако, свою смертность.

Таким образом, смерть ни в коей мере не является онтологической структурой моего бытия, по крайней мере в качестве *для себя*; как раз *другой* смертен в своем бытии. Для смерти нет никакого места в бытии-для-себя; последнее не может ни достигнуть ее, ни реализовать, ни проектироваться к ней; она ни в коем случае не является основанием своей конечности, и, вообще говоря, она не может ни быть основана изнутри как проект первоначальной свободы, ни быть получена извне как качество посредством для-себя. Чем же она является? Не чем иным, как определенным аспектом фактичности и бытия-для-другого, то есть не чем иным, как *данным*. Абсурдно, что мы были рождены, абсурдно, что мы умрем; с другой стороны, этот абсурд представляется как постоянное отчуждение моей возможности-бытия, которая не является больше *моей* возможностью, но возможностью другого. Это, следовательно, внешняя и фактическая граница моей субъективности! Но не признается ли здесь описание, которое мы предприняли в предшествующем параграфе? Это фактическая граница, которую мы должны обеспечить в определенном смысле, поскольку ничего в нас не проникает

извне, и нужно, разумеется, чтобы мы в некотором смысле *испытывали бы* смерть, если даже мы должны просто ее назвать. Но, с другой стороны, для-себя никогда не может встретить ее, поскольку она является *для него* не чем иным, как постоянной неопределенностью его бытия-для-другого. Чем же именно она является, кроме как одним из *нереализуемых* событий? Что же она такое, кроме как синтетический аспект нашей *обратной стороны*? *Смертное* представляет настоящее бытие, которым я являюсь для-другого; *смерть* представляет будущий смысл для другого моего настоящего для-себя. Речь идет, следовательно, о постоянной границе моих проектов, и, как таковую, эту границу нужно взять на себя. Это, стало быть, внешнее, которое остается внешним в попытке и через попытку для-себя реализовать ее. Это то, что мы выше определили как *нереализуемое в реализации*. В сущности, нет различия между выбором, которым свобода принимает свою смерть как непостижимую и несхватываемую границу своей субъективности, и тем, посредством чего она выбирает быть свободой, ограниченной фактом свободы другого. Таким образом, смерть не является *моей* возможностью в смысле, определенном ранее; она является ситуацией-границей как выбранная и бегущая от моего выбора обратная сторона. Она не является *моей* возможностью в том смысле, в каком она была бы моей собственной целью, заявлявшей о моем бытии; но из того, что она — неотвратимая необходимость существовать в другом месте как внешнее и в-себе, она интериоризируется как "последняя", то есть в качестве тематического и недосягаемого смысла иерархизированных возможностей. Таким образом, она преследует меня в самой сердцевине каждого из моих проектов как их неотвратимая обратная сторона. Но так как эта "обратная сторона" должна приниматься не как *моя* возможность, а как возможность того, что для меня не будет больше возможностей, она *меня не затрагивает*. Свобода, которая есть *моя свобода*, остается полной и бесконечной; смерть ни в коем случае не является препятствием для моих проектов не потому, что она не ограничивает мою свободу, а потому, что свобода никогда не встречает этой границы; она является только судьбой *этих проектов в другом месте*. Я не "свободен, чтобы умереть", но я смертельно свободен. Смерть ускользает от моих проектов, поскольку она нереализуема; я сам ускользаю от смерти в самом моем проекте. Для нее нет никакого места в моей субъективности, она всегда вне ее. И эта субъективность не утверждается *напротив* нее, но независимо от нее, хотя это утверждение непосредственно отчуждается. Мы не можем, следовательно, ни мыслить смерть, ни достигнуть ее, ни вооружиться против нее. Также и наши проекты выступают как проекты не вследствие нашей слепоты по отношению к ней, как говорит христианин, но в принципе независимо от нее. И хотя существует бесчисленное количество возможных установок перед этим нереализуемым, "реализующимся сверх того", их нельзя классифицировать на подлинные и неподлинные, поскольку как раз мы умираем всегда *сверх того*.

Эти различные описания, касающиеся моего места, моего прошлого, моих окрестностей, моих ближних и моей смерти, не претендуют на то, чтобы быть исчерпывающими и даже подробными. Их цель состоит просто в том, чтобы дать более ясную концепцию того, что является

"*ситуацией*". Благодаря им мы в состоянии будем определить более точно это "бытие-в-ситуации", которое характеризует Для-себя, поскольку оно ответственно за свой способ бытия, не являясь основанием своего бытия.

1. *Я* являюсь существующим *среди* других. Но я могу "реализовать" это существование среди других, могу понять существующих, которые меня окружают в качестве *объектов*, и самого себя как *окруженного* существующим и даже придать смысл этому понятию "*среди*", только если я выбираю сам себя, не в своем бытии, но в своем способе бытия. Выбор этой цели является выбором *еще-не-существующего*. Моя позиция в середине мира, определяемая отношением инструментальности или враждебности реальностей, которые меня окружают в моей собственной фактичности, то есть открытие опасностей, которые я нахожу в мире, препятствий, которые я могу здесь встретить, помощи, которая может быть мне предоставлена в свете радикального ничтожения меня самого и внутреннего, радикального отрицания в-себе, производимых с точки зрения свободно поставленной цели, — вот то, что мы называем *ситуацией*.

2. Ситуация существует только в корреляции с возвышением данного к цели. Она является способом, которым данное, каким я являюсь, и данное, каким я не являюсь, открываются Для-себя, которым я являюсь в способе небытия. Кто говорит "*ситуация*", тот говорит "позиция, понимаемая Для-себя, которое находится в ситуации". Невозможно рассматривать ситуацию извне, она затвердевает в *форме в-себе*. Следовательно, ситуация не может быть ни объективной, ни субъективной, хотя частичные структуры этой ситуации (чашка, которую я использую, стол, на который я опираюсь, и т. д.) могут и должны быть строго объективными.

Ситуация не может быть *субъективной*, так как она не является ни суммой, ни единством *впечатлений*, получаемых от вещей; она является *самими вещами* и мной среди вещей, так как мое появление в мире в качестве чистого ничтожения бытия имеет только один результат: создать *наличие* вещей и *ничего* сюда не добавлять. Под этим углом зрения ситуация обнаруживает мою *фактичность*, то есть то, что вещи просто *находятся здесь*, без необходимости и возможности существовать по-иному, и что я *нахожусь здесь* среди них.

Но она не может быть и *объективной* в том смысле, в каком она была бы чистым данным, которое констатировало бы субъект, не являясь вовсе включенным в систему, конституируемую таким образом. В действительности ситуация по самому значению данного (значению, без которого *не было* бы даже данного) отражает в для-себя его свободу. Если ситуация не является ни субъективной, ни объективной, то она и не конституируется ни *познанием*, ни даже аффективным восприятием состояния мира субъектом; это *отношение бытия* между для-себя и в-себе, которое оно ничтожит. Ситуация — это весь субъект (нет *ничего* другого, кроме ситуации), а также "вещь" целиком (никогда *нет* больше ничего, кроме вещей). Это субъект, освещающий вещи своим возвышением, или, если хотите, это вещи, посылающие субъекту свой образ. Это целостная фактичность, абсолютная случайность мира, моего рождения, моего

места, моего прошлого, моих окрестностей, моих близких; и это моя безграничная свобода, создающая для меня наличие фактичности. Ситуация — это пыльная, гористая дорога, это моя жгучая жажда, это отказ людей дать мне напиться, поскольку у меня нет денег или я не из их страны, не их расы; это моя беспомощность среди враждебного населения, с этой усталостью в моем теле, мешающей мне, может быть, достигнуть цели, которую я поставил. Но это также и *цель* — не потому, что я ее сформулировал ясно и определенно, но потому, что она здесь, повсюду вокруг меня, как то, что объединяет и объясняет все эти факты, организует их в описываемую целостность, вместо того чтобы сделать из них беспорядочный кошмар.

3. Если для-себя является не чем иным, как своей ситуацией, то отсюда следует, что бытие-в-ситуации определяет человеческую реальность, учитывая одновременно его *бытие-здесь* и его *бытие-вне*. В самом деле, человеческая реальность является *бытием, которое всегда вне своего бытия-здесь*. И ситуация есть организованная целостность бытия-здесь, интерпретируемая и переживаемая посредством бытия-вне и в нем. Таким образом, нет привилегированной ситуации. Под этим мы понимаем то, что нет ситуации, где *данное* подавило бы своим весом свободу, которая конституирует его как таковое, и соответственно нет ситуации, где для-себя было бы *более свободно*, чем в других. Это не нужно понимать в смысле той бергсоновской "внутренней свободы", которую осмеял Политцер в "Конце философского парада"* и которая очень просто приводит к признанию независимости интимной и сердечной жизни раба в оковах. Когда мы заявляем, что раб так же свободен, как и его господин, мы не хотим говорить о свободе, которая оставалась бы неопределенной. Раб в оковах свободен для того, *чтобы их разбить*. Это означает, что сам смысл его оков появляется для него в свете цели, которую он выбрал: остаться в оковах или пойти на все, чтобы освободиться от рабства. Несомненно, раб не сможет получить богатство и уровень жизни господина, но это отнюдь не является целью его *проектов*; он может лишь мечтать о владении такими сокровищами. *Фактичность* его такова, что мир появляется для него в другом облике, что он должен ставить и решать другие проблемы; в особенности ему следует выбирать себя основательно на почве *рабства* и тем самым дать смысл этому мрачному угнетению. Если, например, он выбрал мятеж, то рабство, не будучи *с самого начала* препятствием этому мятежу, получает свой смысл и коэффициент враждебности только посредством этого выбора. Как раз, поскольку жизнь раба, который восстает и гибнет в ходе восстания, является жизнью свободной, поскольку ситуация, освещенная свободным проектом, полна и конкретна, поскольку главной и настоятельной проблемой этой жизни является проблема "достигну ли я своей цели?", постольку ситуация раба *не сравнима* с ситуацией господина. Каждая из них в действительности получает свой смысл только посредством для-себя в ситуации и исходя из свободного выбора своих целей. Сравнение может быть проведено только посредством третьего, и, следовательно, оно может иметь место лишь между двумя объективными формами в середине мира; оно может быть осуществлено к тому же в свете свободно выбранного проекта этим третьим; не существует

никакой абсолютной точки зрения, которую можно было бы принять, чтобы сравнивать различные ситуации; каждая личность реализует лишь одну ситуацию: *свою*.

4. Ситуация, будучи освещена целями, которые проектируются только исходя из *бытия-здесь*, освещаемого ими, является в высшей степени *конкретной*. Конечно, она содержит и поддерживает абстрактные и универсальные структуры, но должна пониматься как *единичный облик*, который мир поворачивает к нам как наш единственный и личный шанс. Вспомним притчу Кафки. Один торговец пришел в замок, чтобы обжаловать решение суда. Грозный стражник преградил ему вход. Он не осмеливается войти, ждет и в ожидании умирает. Перед тем как умереть, он спрашивает стражника: "Как объяснить, что я был здесь один, ожидая?" И стражник ему отвечает: "Эти ворота сделали только для тебя". Таким является случай с для-себя, если хотите, можно еще добавить, что *каждый делает себе собственные ворота*. Конкретность ситуации выражается в особенности тем фактом, что для-себя *никогда не намечает* абстрактных и универсальных фундаментальных целей. Без сомнения, мы увидим в ближайшей главе, что глубокий смысл выбора универсален и что этим самым для-себя делает то, что человеческая реальность существует в качестве рода. Кроме того, нужно еще *извлечь* смысл, который остается *неявным*. Именно для этого нам будет служить экзистенциальный психоанализ. Уже извлеченный конечный и первоначальный смысл для-себя появится как "unselbstständig", который будет нуждаться, чтобы обнаружиться, в особой конкретизации[1]. Но цель для-себя, какой она переживается и преследуется в проекте, посредством которой для-себя возвышает и основывает реальное, — эта цель открывается в своей конкретности для-себя как особое изменение ситуации, которой оно живет (разорвать свои цепи, быть королем Франции, освободить Польшу, бороться за пролетариат). Кроме того, совсем не может быть так, чтобы вначале проектировали цель для пролетариата вообще, но пролетариат будет иметь цель через такую группу конкретных рабочих, к которым принадлежит *личность*. В самом деле, цель освещает данное, только поскольку она выбирается как возвышение *этого* данного. Для-себя не появляется с *полностью данной* целью. Но, "делая" ситуацию, оно "само делается", и наоборот.

5. Ситуация, не являясь ни субъективной, ни объективной, не может рассматриваться и как свободное следствие свободы или как совокупность принуждений, которым я подвергаюсь. Она проистекает из освещения принуждения свободой, которая дает ему смысл принуждения. Между сырыми существующими не может быть связи. Лишь свобода основывает связи, группируя существующее в инструментальные комплексы, и лишь она проектирует *основание* связей, то есть свою цель. Но как раз потому, что я проектирую себя к цели через мир *связей*, я встречаю теперь последовательности, связанные серии, комплексы и должен стремиться действовать в соответствии с законами. Эти законы и способ, которым я их использую, определяют поражение или успех моих попыток. Но именно посредством свободы закономерные отношения

---

[1] См. следующую главу.

приходят в мир. Таким образом, свобода связывается в мире как свободный проект к целям.

6. Для-себя является темпорализацией. Это значит, что оно не есть, а "делается". Как раз *ситуация* должна учитывать это *субстанциальное постоянство*, которое охотно признают у индивидов ("он не изменился", "он всегда такой же") и которое личность испытывает эмпирически во многих случаях как свое состояние. Свободная устойчивость в том же самом проекте в действительности не предполагает никакого постоянства, наоборот, как мы видим, это есть непрерывное обновление моей ангажированности (включенности). Но охваченные и освещенные проектом реальности, раскрываясь и подтверждаясь, представляют, напротив, постоянство в-себе и в той мере, в какой они передают нам наш образ, они подкрепляют для нас свое постоянство; часто даже случается, что мы принимаем их постоянство за наше. В особенности из постоянства места и окрестностей, суждений о нас близких, из нашего прошлого *облика* возникает искаженный образ нашей *устойчивости*. В ходе моей темпорализации я являюсь всегда французом, чиновником или пролетарием *для других*. Это нереализуемое носит характер неизменной границы моей ситуации. Подобным образом то, что называют темпераментом или характером личности, есть не что иное, как ее свободный проект, и поскольку он *есть-для-Другого*, он появляется также Для-себя как нереализуемый инвариант. Ален достаточно хорошо видел, что характер является *клятвой*. Кто говорит "я неудобен", тот принял свободную вовлеченность в гнев и одновременно свободную интерпретацию некоторых двусмысленных деталей своего прошлого. В этом смысле совсем не существует характера, есть лишь проект самого себя. Однако нельзя не признавать аспект *"данного"* характера. Действительно, для Другого, который меня понимает в качестве Другого-объекта, я *являюсь* гневливым или спокойным, лицемерным или искренним, трусливым или мужественным. Этот аспект передается мне взглядом Другого. Испытывая этот взгляд, характер, который был переживаемым, сознательным проектом себя (о себе), становится нереализуемым *"неизменным"*, которое нужно принять. Он зависит тогда не только от Другого, но и от позиции, которую я принял по отношению к Другому, и от моей настойчивости отстаивать эту позицию; пока я буду позволять гипнотизировать себя взглядом Другого, мой характер будет фигурировать в моих собственных глазах как нереализуемое *"неизменное"*, как субстанциальное постоянство моего бытия, как данное, чтобы понять банальные и повседневные выражения, такие, как "Мне сорок пять лет, и я уже не с сегодняшнего дня собираюсь начать изменяться". Характер является часто даже тем, что Для-себя пытается вернуть, чтобы стать В-себе-для-себя, которым он проектирует быть. Нужно все-таки отметить, что постоянство прошлого, окрестностей и характера не есть *данные* качества. Они раскрываются в вещах только в корреляции с непрерывным изменением моего проекта. Было бы напрасным надеяться, например, что снова найдут после войны, после длительного изгнания горный пейзаж неизменным и будут основывать на неподвижности и кажущемся постоянстве этих камней надежду на возрождение прошлого. Этот пейзаж обнаруживает свое постоянство только через устой-

чивый проект. Эти горы имеют *смысл* внутри моей ситуации. Они изображают тем или другим способом мою принадлежность к мирной нации, госпоже самой себя, которая занимает определенное место в международной иерархии. Если бы я их снова увидел после поражения и во время оккупации части территории страны, то они не смогли бы открыть мне тот же самый вид, поскольку у меня самого другие проекты и я по-другому вхожу в мир.

Наконец, мы видели, что всегда нужно предвидеть внутренние потрясения ситуации автономными изменениями окрестностей. Эти изменения никогда не могут *вызвать* изменение моего проекта, но они могут привести на основании моей свободы к упрощению или усложнению ситуации. Тем самым мой первоначальный проект будет открываться мне с большей или меньшей простотой. Так как личность никогда не является ни простой, ни сложной, то ее ситуация может быть той или иной. Я есть в действительности не что иное, как проект самого себя за пределы определенной ситуации, и этот проект предначертывает мне исходя из конкретной ситуации, так же как он освещает ситуацию исходя из моего выбора. Если, таким образом, ситуация в своей совокупности упрощается, если крушения, обвалы, эрозии привели ее к резко обозначенному виду, придав ей грубые черты, с сильными противоположностями, то сам я буду прост, так как мой выбор, которым я являюсь, будучи постижением *этой* ситуации-здесь, может быть только простым. Когда возникнут новые усложнения, то мне представится усложненная ситуация, благодаря которой я и себя найду усложненным. Именно это каждый мог констатировать, если замечал, с какой почти животной простотой вследствие крайнего упрощения их ситуации возвращаются пленные; это упрощение не могло изменить сам их проект в его значении, но на самом основании моей свободы оно влекло за собой уплотнение и единообразие окрестностей, которое конституировалось в более четкое, более грубое и сжатое понимание фундаментальных целей личности пленного и посредством такого понимания. Речь идет, в сущности, не о глобальном преобразовании, а о внутреннем изменении, которое также затрагивает *форму* ситуации. Однако это — изменения, которые я открываю как изменения "в моей жизни", то есть в единых рамках того же самого проекта.

3. Свобода и ответственность

Хотя размышления, которые последуют, интересуют скорее моралиста, полагаем, что не будет бесполезным после этих описаний и соображений вернуться к свободе для-себя и попытаться понять, что представляет для судьбы человека факт этой свободы.

Существенное следствие наших предшествующих замечаний состоит в том, что человек, будучи осужденным на свободу, несет весь груз мира на своих плечах; он ответствен за мир и за самого себя в качестве способа бытия. Мы берем слово "ответственность" в его обычном смысле, как "сознание быть неоспоримым автором события или объекта". В этом смысле ответственность для-себя является тягостной, по-

скольку оно (для-себя) есть то, посредством чего *существует* мир, и поскольку оно есть также то, что *делает себя бытием*, какой бы ни была ситуация с ее коэффициентом враждебности, даже невыносимым; оно должно принять на себя эту ситуацию с гордым сознанием того, что является ее автором, так как самые худшие неудобства, самые худшие опасности, которые могут угрожать моей личности, имеют смысл только через мой проект; именно на основе моей ангажированности, которой я являюсь, они появляются. Было бы, следовательно, бессмысленно сетовать на это, поскольку никто из посторонних не определяет того, что мы чувствуем, чем мы живем или чем мы являемся. Эта абсолютная ответственность не есть, впрочем, принятие; она — просто логическое требование следствий нашей свободы. То, что со мной случается, случается посредством меня, и я не могу на это ни воздействовать, ни взбунтоваться, ни отказаться от этого. Впрочем, все, что со мной случается, является *моим*. Под этим с самого начала нужно понимать, что я всегда на высоте того, что со мной случается как с человеком, так как то, что случается с человеком посредством других людей и посредством его самого, может быть только человеческим. Самые ужасные военные ситуации, самые жестокие мучения не создают нечеловеческое состояние вещей; не существует нечеловеческой ситуации; только в страхе, бегстве, в обращении к магическим действиям я буду *выносить решение* о нечеловеческом; но это решение человеческое, и я буду нести полную ответственность за него. Ситуация является, кроме того, *моей*, поскольку она есть образ моего свободного выбора меня самого, и все, что она для меня представляет, есть *мое*, так как это представляет и символизирует меня. Не я ли решаю вопрос о коэффициенте враждебности вещей с их непредвидимостью, вынося решение о самом себе? Таким образом, в жизни нет *случайностей*; общественное событие, возникающее внезапно и вовлекающее меня, не приходит извне; если я мобилизован на войну, эта война является *моей* войной, она в моем образе, и я ее заслуживаю. Я заслуживаю ее с самого начала, потому что я мог бы всегда уклониться от нее посредством самоубийства или дезертирства; эти крайние возможности должны быть перед нами, когда речь идет о том, чтобы рассмотреть ситуацию. Если я не уклоняюсь от мобилизации на войну, значит, я это *выбрал*; это может быть от безволия, от трусости перед общественным мнением, поскольку я предпочитаю определенные ценности ценностям отказа воевать (оценки моих близких, честь моей семьи и т. д.). Во всяком случае, речь идет о выборе. Этот выбор будет повторяться впоследствии постоянно до конца войны; нужно, таким образом, согласиться с выражением Ж. Ромена: "На войне нет невинных жертв"[1]. Следовательно, если я предпочитаю войну смерти или позору, все происходит так, как если бы я нес полную ответственность за эту войну. Несомненно, другие заявят и будут пытаться, может быть, рассматривать меня как просто соучастника. Но это понятие соучастия имеет только юридический смысл; оно здесь неуместно, так как *от меня* зависело, чтобы для меня и посредством меня эта война не

[1] *Romains J.* Les Hommes de bonne volonté: Prelude à Verdun (Люди доброй воли: Приготовление к Вердену).

существовала, а я решил, что она существует. Здесь не было никакого принуждения, так как принуждение не может иметь никакого влияния на свободу; я не имел никакого оправдания, ибо, как мы неоднократно говорили в этой книге, свойством человеческой реальности является то, что у нее нет оправдания. Мне остается, таким образом, только брать на себя эту войну. Но, кроме того, война является *моей* в силу того, что она возникает в ситуации, которую я делаю существующей и которую я могу открыть здесь, только выступая за или против нее; я больше не могу в настоящем отличать выбор, который я делаю о себе, от выбора, который я делаю о ней; жить этой войной — значит избирать себя посредством нее и выбирать ее через мой выбор самого себя. Не может быть вопроса о том, чтобы рассматривать ее в виде "четырех лет каникул" или "отсрочки", как "временное прекращение сеанса". Существенными из ответственностей в моей жизни являются супружеская, семейная, профессиональная. Но в этой войне, которую я выбрал, я выбираю себя день за днем, я делаю ее своей, делая самого себя. Если она должна быть пустыми четырьмя годами, то я несу за это ответственность. Наконец, как мы отметили в предыдущем параграфе, каждая личность является абсолютным выбором себя исходя из мира знаний и средств, которые этот выбор принимает и освещает одновременно; каждая личность абсолютно действует в определенную дату и совершенно немыслима в другой дате. Следовательно, бесполезно спрашивать себя, кем бы я был, если бы эта война не разразилась, так как я себя выбрал как один из возможных смыслов эпохи, которая незаметно вела к войне; я не отличаюсь от самой этой эпохи и не мог бы быть перенесен в другую эпоху, не впадая в противоречие. Таким образом, именно *я есть* эта война, тот, кто устанавливает границы и дает понять предшествующий ей период. В этом смысле, чтобы более четко определить ответственность для-себя, формулу, которую мы только что цитировали: "Нет невинных жертв", нужно дополнить следующей: "Имеют ту войну, которую заслуживают". Таким образом, полностью свободный, неотличимый от периода, в котором я выбрал смысл бытия, так же глубоко ответственный за войну, как если бы я ее объявил сам, совершенно не способный жить без интеграции войны в *свою* ситуацию, весь включенный в нее, поставивший на ней свою печать, я обязан быть без угрызений совести и сожалений, как и без оправдания, поскольку в тот самый момент, когда я появился в бытии, я один несу на себе весь груз мира, и никто не может мне его облегчить.

Однако эта ответственность весьма особого типа. В самом деле, мне могут возразить, что "я не просил, чтобы меня родили". Но это наивный способ ставить акцент на нашу фактичность. Я в действительности ответствен за все, исключая саму мою ответственность, поскольку я не являюсь основанием своего бытия. Стало быть, все происходит, как если бы я вынужден быть ответственным. Я *заброшен* в мире — не в том смысле, что я остаюсь покинутым и пассивным во враждебной Вселенной, как доска, плывущая по воде, но, напротив, в смысле, когда я нахожу себя внезапно одиноким без помощи, включенным в мир, за который я несу полную ответственность, не будучи в состоянии уйти, хотя бы на мгновение, от этой ответственности, что бы я ни пред-

принимал, так как я ответствен за само мое желание избежать ответственности. Сделаться пассивным в мире, отказаться от воздействия на вещи и Других — это значит еще выбирать себя, и самоубийство является одним из способов бытия-в-мире. Однако я абсолютно ответствен в силу того, что моя фактичность, то есть факт моего рождения здесь, непосредственно неуловима, даже непостижима, так как факт моего рождения никогда не появляется для меня сырым, но всегда через проектную реконструкцию моего для-себя; я стыжусь своего рождения, или я ему удивляюсь, или радуюсь ему, или пытаюсь избавиться от жизни — я утверждаю, что я живу и принимаю эту жизнь дурной. Таким образом, в определенном смысле я *выбираю* быть рожденным. Этот выбор полностью затрагивается фактичностью, поскольку я не могу не выбирать; но эта фактичность, со своей стороны, появится лишь потому, что я ее возвышаю к моим целям. Следовательно, фактичность присутствует повсюду, но неуловимо; я встречаю всегда только мою ответственность, именно поэтому я не могу спрашивать: "*Почему* я родился?", проклинать день своего рождения или заявлять, что я не просил родиться, так как эти различные установки к своему рождению, то есть к *факту*, что я реализую присутствие в мире, как раз являются не чем иным, как способами брать на себя в полной ответственности это рождение и делать его *своим*; здесь я встречаю только себя и мои проекты таким образом, что в конечном счете моя заброшенность, то есть моя фактичность, состоит просто в том, что я приговорен быть полностью ответственным за самого себя. Я являюсь бытием, которое *есть* в качестве существующего, бытие которого стоит под вопросом в своем бытии. И это "есть" моего бытия выступает как присутствие и неуловимо.

В этих условиях, поскольку всякое событие мира может открыться мне только как *случай* (случай *воспользоваться, упустить, пренебречь* и т. д.) или, точнее, поскольку все то, что с нами случается, может рассматриваться как *шанс*, то есть может появиться для нас как средство реализовать это бытие, которое под вопросом в нашем бытии, и поскольку другие как трансцендируемые-трансцендентности и являются сами только *случаями* и *шансами*, ответственность для-себя распространяется на весь мир как мир-населенный. Таким образом, именно это для-себя постигает себя в тревоге, то есть как бытие, которое не является основанием ни своего бытия, ни бытия другого, ни существующих в-себе, которые образуют мир, но как бытие, которое вынуждено решать вопрос о смысле бытия в нем и повсюду вне его. Для-себя реализует в тревоге свое условие *бытия*, брошенное в ответственность; оно возвращается к своей собственной заброшенности без угрызений совести, сожаления и оправдания; оно есть только свобода, которая открывается сама и бытие которой находится в самом этом открытии. Но, как отмечалось в начале этой работы, чаще всего мы бежим от тревоги в самообман.

Глава II

ДЕЙСТВИЕ И ОБЛАДАНИЕ

1. Экзистенциальный психоанализ

Если истинно, что человеческая реальность, как мы пытались установить, объявляет о себе и определяется целями, которые она преследует, то становится неизбежным исследование этих целей и их классификация. В предшествующей главе мы рассматривали Для-себя только с точки зрения его свободного проекта, то есть порыва, которым оно устремляется к своей цели. Теперь нужно рассмотреть саму эту цель, ибо она *составляет часть* абсолютной субъективности, как ее трансцендентная и объективная граница. Именно это предчувствовала эмпирическая психология, которая допускала, что отдельный человек определяется своими желаниями. Однако мы должны здесь предостеречь себя от двух ошибок. С самого начала психолог-эмпирик, определяя человека его желаниями, остается жертвой субстанциалистской иллюзии. Он рассматривает желание как находящееся в человеке в качестве "содержания" сознания и полагает, что смысл желания присущ самому желанию. Таким образом, он как будто избегает всего того, что могло бы напомнить идею трансцендентного. Но если я желаю дом, стакан воды или тело женщины, то каким образом это тело, стакан, часть собственности могли бы пребывать в моем желании и как мое желание могло бы быть другой вещью, кроме как сознанием этих объектов в качестве желаемых? Остережемся, стало быть, рассматривать эти желания в виде маленьких психических сущностей, обитающих в сознании: они суть само сознание в его первоначальной проективной и трансцендентной структуре, поскольку оно в принципе есть сознание чего-то.

Другая ошибка, которая имеет глубокие связи с первой, состоит в том, что считают психологическое исследование завершенным, как только достигают конкретной совокупности эмпирических желаний. Таким образом, человек определяется как связка склонностей, которая должна быть установлена эмпирическим наблюдением. Естественно, что психолог не всегда ограничивается открытием *суммы* этих склонностей; ему будет приятно показать их родственные связи, соответствия и гармонию; он попытается представить совокупность желаний как синтетическую организацию, в которой каждое желание действует на другие, влияет на них. Один критик, например, стремящийся изобразить "психологию" Флобера, писал, что он, "казалось, знал как нормальное состояние уже в первой своей молодости, непрерывное возбуждение, создаваемое двойным чувством: его грандиозным честолюбием и непреодолимой силой...". Волнение его юной крови превратилось *таким образом* в литературную страсть, так что он к восемнадцати годам принадлежал

к рано созревшим душам, которые нашли в энергии стиля или в напряженности вымысла средство обмануть потребность много действовать или слишком чувствовать, которая терзала их[1].

В этом отрывке присутствует стремление свести сложную личность юноши к некоторым первичным желаниям, подобно тому как химик сводит составные тела к бытию только одной комбинации простых тел. Этими первичными данными будут: огромное честолюбие, потребность много действовать и сильно чувствовать; когда эти элементы образуют комбинацию, то возникает постоянное возбуждение. Последнее, как следует из нескольких слов замечания Бурже, которые мы не процитировали, питаясь обильным и хорошо подобранным чтением, будет пытаться обмануть себя, прибегая к вымыслам, которые будут символически удовлетворять указанное возбуждение, направляя в соответствующее русло. Таков эскиз происхождения литературного "темперамента".

Но подобный психологический *анализ* с самого начала исходит из постулата, что индивидуальный факт есть продукт пересечения абстрактных и универсальных законов. Факт, который нужно объяснить, а именно литературные склонности юного Флобера, превращается в комбинацию *типичных* и абстрактных желаний, таких, какие находят у "юноши вообще". Конкретным здесь является только их комбинация; сами по себе они только схемы. Абстрактное, стало быть, по гипотезе, предшествует конкретному, которое есть лишь организация абстрактных качеств; индивидуальное оказывается только пересечением универсальных схем. Но, кроме логической абсурдности подобного постулата, мы ясно видим в выбранном примере, что ему не удается объяснить как раз индивидуальность рассматриваемого проекта. Если "потребность сильно чувствовать" (универсальная схема) обманывается и направляется в соответствующее русло, становясь потребностью писать, то это не *объяснение* "призвания" Флобера, а, напротив, то, что нужно объяснить. Несомненно, можно будет сослаться на множество мелких и неизвестных нам обстоятельств, которые сформировали эту потребность чувствовать и потребность действовать. Но это значит с самого начала отказаться от объяснения и положиться как раз на необнаруживаемое[2]. Кроме того, это значит отбросить чисто индивидуальное, которое удалили из субъективности Флобера, во внешние обстоятельства его жизни. Наконец, переписка Флобера доказывает, что задолго до "юношеского кризиса", в раннем детстве, Флобер мучился потребностью писать.

На каждой ступени вышеприведенного описания мы встречаем пробел. Почему честолюбие и чувство своей силы производят у Флобера *возбуждение* (exaltation), а не спокойное ожидание или смутное нетерпение? Почему это возбуждение вылилось в потребность много действовать и сильно чувствовать? Или же, что собирается делать эта потребность, появившаяся внезапно спонтанным образом, в конце параграфа? Почему, вместо того чтобы найти удовлетворение в необузданных дей-

---

[1] *Bourget Paul.* Essais de psychologie contemporaine: G. Flaubert*.

[2] Так как юность Флобера в самом деле, насколько мы ее можем знать, не дает ничего особенного на этот счет, то нужно предположить действие неизвестных фактов, которые в принципе избегают критики.

ствиях, в бегах, в любовных приключениях или в разгуле, она выбирает как раз символическое удовлетворение? И почему это символическое удовлетворение, которое, впрочем, могло бы не обретать художественный вид (есть, например, также мистицизм), находит себя в *писательском творчестве,* а не в живописи или музыке? "Я мог бы, — писал где-то Флобер, — стать великим актером". Почему он не пытался стать им? Одним словом, мы ничего не поняли; мы видели последовательность случайностей, желаний, выступающих во всеоружии одни за другими, не имея возможности понять их происхождение. *Переходы,* становления, преобразования от нас тщательно скрыты и ограничиваются лишь приведением в порядок этой последовательности. Эмпирически констатируемая (потребность действовать предшествует у юноши потребности писать), она в буквальном смысле непонятна. Однако это называют психологией. Откройте какую-либо биографию наугад, и вы найдете там подобный род описания, более или менее разбавленный пересказом внешних событий и ссылками на великие объяснительные идолы нашей эпохи: наследственность, воспитание, среда, физиологическая конституция. Однако в лучших работах случается, что связь, установленная между антецедентом и консеквентом[1] или между двумя сосуществующими желаниями и в отношении взаимного действия, не только понимается по типу регулярных последовательностей, часто она "понимаема", в смысле, как ее понимает Ясперс в своем трактате по общей психопатологии. Но это понимание остается постижением *общих* связей. Например, постигается связь между целомудрием и мистицизмом, между слабостью и лицемерием. Но мы всегда игнорируем конкретное отношение между *этим* целомудрием (*этим* воздержанием по отношению к той или другой женщине, *этой* борьбой против такого-то определенного искушения) и индивидуальным содержанием мистицизма. Точно так же, впрочем, психиатрия удовлетворяется этим, когда она освещает общие структуры психозов и не пытается понять индивидуальное и конкретное содержание психозов (почему этот человек выдумывает себе такую историческую личность, а не какую-либо другую; почему его психоз компенсации удовлетворяется такими-то идеями величия, а не какими-то другими и т. п.).

Но главным образом эти "психологические" объяснения отсылают нас, в конце концов, к необъяснимым первичным данным. Это простые тела психологии. Нам говорят, например, что Флобер имел "огромное честолюбие", и все вышеупомянутое описание покоится на этом первоначальном честолюбии. Пусть будет так. Но это честолюбие оказывается нередуцируемым фактом, который не удовлетворит никого. Именно эта нередуцируемость здесь не имеет никакого другого основания, как только отказ продолжать анализ дальше. Там, где останавливается психолог, рассматриваемый факт дается как первичный. Именно это объясняет смутное чувство сопротивления и неудовлетворенности, когда мы оставляем чтение этих психологических очерков. "Говорят, Флобер

---

[1] от antecedens — предшествующее и consequens — следствие, вывод *(лат.)* — две части условного высказывания, связанные логическим союзом "если, то". — *Ред.*

был честолюбивым. Он "был таковым". Было бы напрасно спрашивать, почему он был таким, как и пытаться узнать, почему он был высоким и белокурым. Нужно, вероятно, где-то остановиться. Это и есть сама случайность всякого реального существования. Эта скала покрыта мхом, а соседняя вовсе нет. Гюстав Флобер имел литературное честолюбие, а его брат Ашиль был лишен этого. Это так. Таким образом, если мы желаем знать свойства фосфора, то попытаемся свести их к структуре химических молекул, которые его составляют. Но почему существуют молекулы этого типа? Это так, вот и все. Психология Флобера будет состоять в сведении, если это возможно, его сложных действий, его чувств и его вкусов к некоторым *свойствам*, вполне сравнимым со свойствами химических тел, за пределы которых желать двигаться дальше было бы глупостью. Однако мы смутно чувствуем, что Флобер не "получил" свое честолюбие. Оно значимо, следовательно, оно свободно. Ни наследственность, ни буржуазные условия, ни воспитание не могут о нем ничего сказать. Еще менее могут сказать физиологические соображения о "нервном темпераменте", которые были в моде некоторое время. Нерв не *значим*, это коллоидальная субстанция, которая должна описываться сама по себе и которая не трансцендируется, чтобы через другие реальности заявить о том, чем она является. Нерв не может, следовательно, ни в коем случае обосновать значение. В одном смысле честолюбие Флобера является фактом со всей его случайностью, и верно, что нельзя выйти за пределы факта. Но в другом смысле оно *создается*, и наше удовлетворение является для нас гарантом того, что мы можем постигнуть нечто большее за этим честолюбием, нечто в качестве радикального решения, которое, не переставая быть случайным, было бы действительно нередуцируемым психическим. Чего мы требуем и нам не пытались никогда этого дать, так это *действительно* нередуцируемого, то есть такого, нередуцируемость которого была бы для нас *очевидной* (а не была бы представлена как постулат психолога и результат его отказа или неспособности идти дальше) и констатация которого сопровождалась бы у нас чувством удовлетворения. И это требование не исходит из нашего непрерывного поиска причины, этой регрессии в бесконечность, которую часто описывают в качестве конститутивного для рационального анализа и которая, следовательно, не являясь специфическим для психологического исследования, распространено во всех дисциплинах и касается всех проблем. Не является ли это требование детским поиском "потому что", который не оставляет места никакому "для чего"? Напротив, это требование основано на доонтологическом понимании человеческой реальности и на сознательном отказе рассматривать человека как анализируемого и сводимого к первичным данным, к определенным желаниям (или "склонностям"), поддерживаемым субъектом как свойства объектом. В самом деле, если бы мы стали рассматривать его в этом плане, то нужно было бы выбирать: *Флобер*, человек, которого мы можем любить или ненавидеть, бранить или хвалить, который для нас является *другим*, который непосредственно воздействует на наше собственное бытие единственным фактом своего существования, был бы с самого начала субстратом, не отличаемым от этих желаний, то есть подобным неопределенной глине, которая

могла бы получать их пассивно, или он сводился бы к простой связке этих нередуцируемых склонностей. В обоих случаях исчезал бы *человек*. Мы не найдем больше *"того", с которым случается* то или другое приключение; или, разыскивая *личность*, мы встречаем метафизическую субстанцию, бесполезную и противоречивую; или бытие, которое мы ищем, исчезает в пыли феноменов, связанных между собой внешними отношениями. Итак, то, что требуется каждому из нас, чтобы понять другого, — это, прежде всего, никогда не ссылаться на идею нечеловеческой субстанции, поскольку она вне человека. Далее, однако, необходимо, чтобы рассматриваемое бытие не размельчалось в пыль и чтобы в нем можно было открыть единство; субстанция была бы тут только карикатурой. Единство должно быть единством ответственности, единством любимым или ненавидимым, бранимым или хвалимым, короче говоря, *личностным*. Это единство, которым является бытие рассматриваемого человека, есть *свободное объединение*. И объединение не может происходить *после* разнообразия, которое оно объединяет. Но *быть* для Флобера, как для всякого субъекта "биографии", — это значит объединяться в мире. Нередуцированное объединение, которым *является* Флобер и которое мы требуем от биографов нам открыть, есть, следовательно, объединение в *первоначальный проект*, объединение, которое должно открыться нам в качестве *несубстанциального абсолютного*. Таким образом, мы должны отказаться от нередуцируемых частей и, считая критерием саму очевидность, не останавливаться в нашем исследовании перед тем, как станет очевидным, что мы не можем и не должны идти дальше. В частности, мы не должны больше пытаться реконструировать личность посредством ее склонностей, как нельзя пытаться, по Спинозе, реконституировать субстанцию или ее атрибуты посредством суммирования модусов. Всякое желание, представленное нередуцируемым, является абсурдной случайностью и влечет за собой абсурдность человеческой реальности, взятой как целое. Если, например, я скажу об одном из своих друзей, что он "любит заниматься греблей", я предлагаю решительно остановить здесь исследование. Но, с другой стороны, я констатирую таким образом случайный *факт*, который не может ничего объяснить и который, если ему свойственна бесцельность свободного решения, не имеет здесь никакой автономии. Я не могу рассматривать эту склонность к гребле в качестве фундаментального проекта Пьера, она имеет в себе нечто вторичное и производное. Еще немного, и те, кто описывают таким образом характер посредством последовательных штрихов, дадут понять, что каждый из этих штрихов, каждое из рассматриваемых желаний связаны с другими чисто случайными и просто-напросто внешними отношениями. Те же, кто, напротив, будет пытаться объяснить эту любовь, встанут на путь, который Конт назвал *материализмом*, то есть объяснением высшего низшим. Скажут, например, что рассматриваемый субъект является спортсменом, любящим большие напряжения и, кроме того, являющимся деревенским жителем, который особенно любит спорт на открытом воздухе. Таким образом, под желанием, которое нужно объяснить, будут располагать склонности более общие и менее дифференцированные, которые для этого желания все равны, как зоологические роды для вида. Таким образом, психологи-

ческое объяснение, когда оно не решает сразу остановиться, является либо подчеркиванием чистых отношений сосуществования или постоянной последовательности, либо простой классификацией. Объяснить склонность Пьера к гребле — значит сделать его членом вида склонных к спорту на открытом воздухе, а этот вид снова присоединить к роду склонных к спорту вообще. Впрочем, мы сможем найти еще более общие и более бедные категории, если будем классифицировать склонность к спорту как один из аспектов любви к риску, которая сама будет дана как разновидность фундаментальной склонности к игре. Очевидно, что эта якобы объясняющая классификация не имеет большей значимости и интереса, чем классификации прежней ботаники. Она тяготеет подобно последней к предположению о приоритете абстрактного бытия перед конкретным, как если бы склонность к игре вообще существовала вначале, затем конкретизировалась под воздействием обстоятельств в любовь к спорту, а она — в склонность к гребле, а гребля, в свою очередь, — в желание грести на этой отдельной реке, при определенных условиях, в такое-то время года. Подобно классификациям прежней ботаники, эта классификация не способна объяснить конкретное обогащение, которое на каждой ступени подчиняется рассматриваемой абстрактной склонности. И как думать о желании грести, которое было бы *только* желанием грести? Можно ли, действительно, допустить, что оно сводится просто к тому, чем оно является? Самые проницательные моралисты показали, как возвышается желание самим собой. Паскаль полагал, что открыл, например, в охоте, игре в лапту, в сотне других занятий потребность в развлечении, то есть он показал в деятельности, которая была бы абсурдной, если бы ее свели к самой себе, значение, которое ее трансцендирует, то есть обнаружил указание, которое отсылает к реальности человека вообще и к его условиям. Таким же образом Стендаль, несмотря на свою привязанность к идеологам, Пруст, несмотря на свои аналитические и интеллектуалистские склонности, не показали ли они, что любовь, ревность не могут сводиться к строгому желанию обладать *какой-то* женщиной, но что эти эмоции направлены на то, чтобы владеть *посредством* женщины всем миром? В этом смысл стендалевской кристаллизации, и как раз по этой причине любовь, какой ее описал Стендаль, появляется как способ бытия в мире, то есть как фундаментальное отношение для-себя к миру и к самому себе (самость) посредством этой отдельной женщины; женщина представляет собой только проводник в цепи. Эти анализы могут быть неточными или не полностью истинными, но они тем не менее заставляют нас предположить другой метод, а не метод чистого аналитического описания. Подобное мы находим в заметках католических романистов, которые в телесной любви видели равным образом возвышение к Богу, в Дон Жуане — "вечную неудовлетворенность", в грехе — "пустое место Бога". Речь здесь идет не о том, чтобы снова найти абстрактное позади конкретного; порыв к Богу не *менее конкретен*, чем порыв к такой-то отдельной женщине. Напротив, речь идет о том, чтобы отыскать под частичными и неполными сторонами субъекта действительную конкретность, которая может быть только целостностью его порыва к бытию, его первоначального отношения к себе, к миру и к Другому в единстве *внутренних*

отношений и фундаментального проекта. Этот порыв может быть только чисто индивидуальным и единственным. Вовсе не удаляясь от *личности,* как это делает, например, анализ Бурже, конституируя индивидуальность посредством суммирования общих максим, мы не станем искать в потребности писать и писать *такую-то* книгу потребность действовать вообще, напротив, отвергая в равной степени теорию послушной глины и теорию связки склонностей, мы будем открывать личность в первоначальном проекте, который ее конституирует. Именно на этом основании с очевидностью обнаруживается нередуцируемость достигнутого результата — не потому, что он самый бедный и самый абстрактный, но потому, что он самый богатый; интуиция здесь будет постигать полноту индивидуального.

Таким образом, вопрос формулируется приблизительно в следующих выражениях: если мы допускаем, что личность — это целостность, мы не можем надеяться составить ее посредством сложения или организации различных склонностей, которые мы эмпирически открыли в ней. Напротив, в каждой привязанности, в каждой склонности она выражается целиком, хотя под различными углами, почти так же, как спинозовская субстанция полностью выражается в каждом из своих атрибутов. Если она такова, то мы должны открыть в каждой склонности, в каждом действии субъекта значение, которое она трансцендирует. Так, ревность к некоторой женщине, *определенная во времени,* единственная, в которой субъект историзируется, *означает,* почему из нее можно узнать глобальное отношение к миру, посредством которого субъект конституирует сам себя. Иначе говоря, эта *эмпирическая* установка сама по себе является выражением "выбора сверхчувственного свойства". Если дело обстоит таким образом, то это не тайна. Больше нет сферы сверхчувственного, которое мы могли бы только мыслить, в то время как мы постигали бы и концептуализировали единственно сферу эмпирического существования субъекта. Если эмпирическая установка *означает* выбор сверхчувственного свойства, то именно она *есть сам* этот выбор. В самом деле, единичный характер сверхчувственного выбора (мы еще вернемся к этому) состоит в том, что он может существовать только в качестве трансцендентного значения каждого конкретного и эмпирического выбора; он совсем не производится вначале в некоторой бессознательной или в ноуменальной сфере, чтобы *затем* выразиться в такой-то наблюдаемой установке; он не имеет даже *онтологического* первенства над эмпирическим выбором, но он в принципе является тем, что всегда должно выделяться из выбора эмпирического, как его *по ту сторону* и бесконечность его трансцендентности. Таким образом, если я гребу веслами на реке, я являюсь и здесь, и в другом мире не чем иным, как только этим конкретным проектом гребли. Но сам этот проект в качестве целостности моего бытия выражает мой первоначальный выбор в особых обстоятельствах. Он есть не что иное, как выбор меня самого в качестве целостности в этих обстоятельствах. Именно поэтому специальный метод должен стремиться выявить то фундаментальное значение, которое имеет конкретный проект и которое может быть только индивидуальной тайной его бытия-в-мире. Следовательно, скорее через *сравнение* различных эмпирических склонностей субъекта мы

будем пытаться раскрыть и выделить фундаментальный проект, который является общим для всех них, а не через простое суммирование или переустройство этих склонностей; в каждой склонности личность проявляет себя полностью.

Существует, естественно, бесконечность возможных проектов, как и бесконечность возможных людей. Если так или иначе мы должны признать общие свойства между ними и попытаться классифицировать их в категории более широкие, то вначале нужно произвести индивидуальные исследования более легких случаев. В этих исследованиях мы будем руководствоваться следующим принципом: останавливаться только перед очевидной нередуцируемостью, то есть никогда не думать, что достигли первоначального проекта, пока проектируемая цель не появится как *само бытие* рассматриваемого субъекта. Именно поэтому мы не можем останавливаться на классификациях — "подлинный проект" и "неподлинный проект самого себя", как этого хотел Хайдеггер. Кроме того, что подобная классификация запятнана этической озабоченностью, вопреки ее автору и его терминологии она основывается, в сущности, на установке субъекта по отношению к своей смерти. Но если смерть тревожна и если, стало быть, мы можем бежать от тревоги или решительно предаться ей, то банально говорить, что это из-за нашего цепляния за жизнь. Итак, тревога перед лицом смерти, наша решимость или бегство в неподлинность не могут рассматриваться как фундаментальные проекты нашего бытия. Они, напротив, могут быть понятны только на основании первичного проекта *жить,* то есть на основании первоначального выбора нашего бытия. Следовательно, нужно в каждом случае возвышать результаты хайдеггеровской герменевтики к еще более фундаментальному проекту, который не может отсылать ни к какому другому и должен пониматься через самого себя. Он не может, таким образом, касаться ни смерти, ни жизни, ни какой-либо отдельной черты человеческого существования. Первоначальный проект для-себя *может иметь в виду только свое бытие;* проект бытия, или желание бытия, или стремление к бытию не проистекает из физиологического различия или эмпирической случайности; он, в действительности, не отличается от бытия для-себя. Для-себя является некоторым бытием, существование которого стоит под вопросом в его бытии в форме проекта бытия. *Быть* для-себя — значит объявлять о себе тем, чем являешься посредством возможного под знаком некоторой ценности. Возможное и ценность принадлежат к бытию для-себя. Так же, как для-себя онтологически описывается как *недостаток бытия,* а возможное принадлежит к для-себя как *то, чего ему недостает,* так же ценность преследует для-себя в качестве целостности *недостающего* бытия. То, что мы выражали во второй части в понятиях недостатка, может также выражаться в понятиях *свободы.* Для-себя выбирает, поскольку оно является недостатком: свобода возникает только при недостаточности; она является способом конкретного бытия из недостаточности бытия. Онтологически, следовательно, одно и то же сказать, что ценность и возможность существуют как внутренние границы недостатка бытия, которое может существовать только в качестве недостатка бытия, или что свобода, возникая, определяет свою возможность и тем самым

очерчивает *свою* ценность. Таким образом, нельзя подняться выше и обнаружить очевидно нередуцируемое, когда достигли *проекта бытия,* так как, безусловно, можно подняться только выше *бытия,* а между проектом бытия, возможностью, ценностью и, с другой стороны, *бытием* нет никакого различия. Человек в фундаментальном отношении есть *желание бытия,* и существование этого желания не может быть установлено посредством эмпирической индукции; оно находится в компетенции априорного описания бытия для-себя, поскольку желание есть недостаток, а для-себя — бытие, которое в себе самом есть собственный недостаток бытия. Первоначальный проект, который выражается в каждой из наших эмпирически наблюдаемых склонностей, является, таким образом, *проектом бытия,* или, если хотите, каждая эмпирическая склонность существует вместе с первоначальным проектом бытия, в смысле выражения и символического удовлетворения, как сознательные побуждения у Фрейда по отношению к комплексам и первичному либидо. Впрочем, это вовсе не означает, что желание бытия было *вначале,* чтобы *потом* выразиться через желания апостериори; оно ничем не является вне символического выражения, которое оно находит в конкретных желаниях. Нет вначале *какого-то* желания бытия, а потом — множества отдельных чувств, но желание бытия существует и проявляется только в чувствах и через чувства ревности, скупости, любви к искусству, в трусости, мужестве, во многих случайных и эмпирических выражениях, которые делают то, что человеческая реальность появляется для нас как всегда только *обнаруживаемая* через *такого-то человека,* через отдельную личность.

Что касается бытия, которое является объектом этого желания, мы априори знаем, что оно есть. Для-себя есть бытие, которое является своим собственным недостатком бытия. И бытие, которого недостает для-себя, есть в-себе. Для-себя возникает как ничтожение в-себе, и это ничтожение определяется как проект к в-себе; между ничтожимым в себе и проектируемым в-себе для-себя есть ничто. Таким образом, цель и конец ничтожения, которым я являюсь, оказывается *в-себе*. Следовательно, человеческая реальность есть желание бытия-в-себе. Но в-себе, которого она желает, не может быть чистым, случайным и абсурдным в-себе, целиком сравнимым с тем, которое она встречает и которое она ничтожит. Ничтожение, как мы видели, уподобляется, в действительности, мятежу в-себе, которое ничтожится против своей случайности. Сказать, что для-себя существует своей фактичностью, как мы это видели в главе, где речь шла о теле, это значит сказать, что ничтожение является тщетным усилием бытия, чтобы основать свое собственное бытие, и что как раз это отступление того, кто основывает, вызывает весьма незначительный сдвиг, посредством которого ничто входит в бытие. Бытие, которое становится предметом желания для-себя, есть, стало быть, в-себе, которое было бы в самом себе своим основанием, то есть было бы в своей фактичности тем же, чем для-себя является в своих мотивациях. Кроме того, для-себя, будучи отрицанием в-себе, не может желать простого возврата к в-себе. Здесь, как у Гегеля, отрицание отрицания не может привести нас к нашей отправной точке. Совсем наоборот, то, почему для-себя требует в-себе, является как раз распадающейся целост-

ностью. "В-себе, ничтожимое в для-себя", другими словами: для-себя проектирует *бытие в качестве для-себя,* бытие, которое было бы тем, чем оно является; именно поскольку бытие, которое есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является, для-себя проектирует бытие таким, каким оно является; в качестве сознания для-себя хочет иметь непроницаемость и бесконечную плотность в-себе; в качестве ничтожения в-себе и постоянного ухода от случайности и фактичности, оно хочет быть своим основанием. Именно поэтому возможность проектируется вообще как то, чего недостает для-себя, чтобы стать в-себе-для-себя. И фундаментальная ценность, которая направляет к этому проекту, есть как раз в-себе-для-себя, то есть идеал сознания, которое было бы основанием своего бытия-в-себе посредством чистого сознания самого себя. Именно этот идеал можно назвать Богом. Таким образом, можно сказать, и это лучше всего делает понятным фундаментальный проект человеческой реальности, что человек есть бытие, которое проектирует быть Богом. Какими бы впоследствии ни могли быть мифы и обряды рассматриваемой религии, Бог вначале "заметен в сердце" человека как тот, кто объявляет и определяет человека в конечном и фундаментальном проекте. И если человек обладает доонтологическим пониманием бытия Бога, то это ему даровали не удивительные чудеса природы, не могущество общества, но Бог, ценность и высшая цель трансцендентности, представляющий постоянную границу, исходя из которой человек объявляет о себе, чем он является. Быть человеком — значит стремиться к бытию Бога, или, если хотите, человек, в сущности, есть желание быть Богом.

Но, скажут нам, если это так, если человек своим появлением устремляется к Богу как к своей границе, если он может выбирать быть только Богом, то чем может стать свобода? Свобода есть не что иное, как выбор, который создает себе свои возможности, а между тем здесь кажется, что именно этот первоначальный проект быть Богом "определяет" человека, оказываясь очень близким к человеческой "природе", или "сущности". На это мы ответим, что если *смысл* желания является в крайнем случае проектом быть Богом, то желание никогда не *конституируется* этим смыслом, а напротив, всегда представляет *отдельное изобретение* своих целей. Эти цели преследуются исходя из отдельной эмпирической ситуации; и само это преследование конституирует окрестности в *ситуации.* Желание бытия всегда реализуется как желание способа бытия. И это желание способа бытия в свою очередь выражается в качестве смысла множества конкретных желаний, которые конституируют нить нашей сознательной жизни. Таким образом, мы находимся перед очень сложными символическими построениями, которые имеют *по крайней мере* три ступени. В эмпирическом желании я могу различить символизацию конкретного и фундаментального желания, которым является *личность* и которое представляет собой способ, посредством которого она решает, как бытие стояло бы под вопросом в его бытии; и это фундаментальное желание, в свою очередь, выражает конкретно, в мире, в единичной ситуации, в которой находится личность, абстрактную и означающую структуру — желание бытия вообще; последнее же должно быть рассматриваемо как *человеческая реальность*

в личности, что составляет ее общность с другими, позволяет утверждать наличие истины о человеке, а не только о несравнимых индивидуальностях. Абсолютная конкретность и полнота, существование как целостность принадлежат, таким образом, к свободному и фундаментальному желанию, или *личности.* Эмпирическое желание является здесь лишь символизацией. Оставаясь редуцируемым и частичным, оно полностью получает свой смысл от фундаментального желания и отсылает к нему, так как не может быть понято из самого себя. С другой стороны, желание бытия в своей абстрактной чистоте есть *истина* конкретного, фундаментального желания, но оно не существует в качестве реальности. Таким образом, фундаментальный проект (или личность, или свободная реализация человеческой истины) находится повсюду, во всех желаниях (за исключением тех, которые показаны в предшествующей главе и касаются, например, "равнодушных"). Он всегда познается только через желания, так как мы можем постигнуть пространство только через тела, которые сообщают о нем, хотя пространство является отдельной реальностью, а не понятием. Или, если угодно, фундаментальный проект выступает как *объект* Гуссерля, который дается только через Abschattungen[1] и тем не менее не может быть охвачен никаким Abschattung. Мы можем понять после этих замечаний, что абстрактная и онтологическая структура "желание бытия" может хорошо представить фундаментальную и *человеческую* структуру личности; она не может быть препятствием для ее свободы. В самом деле, свобода, как мы показали в предшествующей главе, строго приравнена к ничтожению, единственное бытие, которое может быть названо свободным, — это бытие, которое ничтожит свое бытие. Мы, впрочем, знаем, что ничтожение есть *недостаток бытия* и не может быть иным. Свобода как раз является бытием, которое делается недостатком бытия. Но так как желание, как мы установили, идентично недостатку бытия, то свобода может появиться только как бытие, которое становится желанием бытия, то есть как проект-для-себя быть *в-себе-для-себя.* Мы достигли здесь абстрактной структуры, которая ни в коем случае не может рассматриваться в качестве природы или сущности свободы, так как свобода является существованием, а существование в ней предшествует сущности; свобода есть возникновение непосредственно конкретное и не отличается от своего выбора, то есть от *личности.* Но рассматриваемая структура может быть названа *истиной* свободы, то есть она является человеческим значением свободы.

Человеческая истина личности может быть определена, как мы это пытались сделать, феноменологической онтологией; перечень эмпирических желаний должен стать предметом исследований собственно психологических. Наблюдение и индукция, обслуживающие опыт, могли бы способствовать составлению этого списка и указать философу понимаемые отношения, способные объединить различные желания, различные действия, осветить определенные конкретные отношения между "ситуациями", определяемыми экспериментально (которые рождаются, в сущности, от ограничений, вносимых опытом в фундаментальную

[1] оттенки, образы *(нем.). — Ред.*

ситуацию субъекта в мире) и определяемыми субъектом опыта. Но для установления и классификации фундаментальных желаний, или *личностей*, никакой из этих двух методов не годится. В самом деле, не может быть и вопроса, чтобы онтологически и априори определить то, что непредсказуемо появляется из свободного действия. Именно поэтому мы ограничиваемся здесь весьма кратким указанием на возможности такого исследования и его перспективы. Если бы можно было подвергнуть любого человека подобному исследованию, это принадлежало бы к человеческой реальности вообще или, если хотите, могло бы быть установлено онтологией. Но само исследование и его результаты в принципе полностью находятся вне возможностей онтологии.

С другой стороны, простое эмпирическое описание может нам дать только перечисления и представить нам псевдонередуцируемое (желание писать, грести, склонность рисковать, ревновать и т. д.). В действительности недостаточно только составить список действий, склонностей и стремлений; надо их еще *расшифровать*, то есть нужно уметь их *опрашивать*. Это исследование может быть проведено только по правилам особого метода. Именно этот метод мы называем экзистенциальным психоанализом.

Принципом этого психоанализа является то, что человек есть целостность, а не набор; следовательно, он полностью выражается в самом незначительном и в самом поверхностном из своих поступков. Иначе говоря, он *открывается* в чувстве, в привычке, в любом человеческом действии.

Цель психоанализа — *расшифровать* эмпирические поступки человека, то есть полностью осветить те открытия, которые каждый из них содержит, и зафиксировать их концептуально.

Его *отправной точкой* является *опыт*, его *точкой опоры* — доонтологическое и фундаментальное понимание, которое человек имеет о человеческой личности. Хотя большинство людей, в действительности, могут пренебрегать указаниями, содержащимися в жесте, слове, мимике, и ошибаться в раскрытии того, что они несут в себе, каждая человеческая личность по крайней мере априори обладает *чувством*, раскрывающим значение этих явлений, или способна их расшифровывать, если ей еще помогают и ведут за руку. Здесь, как и в другом месте, истину не встречают случайно, она не принадлежит к области, где ее нужно было бы искать, не располагая о ней никаким предчувствием, как можно, например, отправиться искать истоки Нила или Нигера. Она априори принадлежит к человеческому пониманию, и здесь существенное значение имеет герменевтика, то есть расшифровка, фиксирование и концептуализация.

Метод психоанализа является сравнительным, поскольку, в действительности, каждое человеческое действие символизирует по-своему фундаментальный выбор, который нужно выявить, и поскольку в то же время каждое из них скрывает этот выбор под своими случайными чертами и своей исторической особенностью. Как раз посредством сравнения этих действий мы будем выявлять единственное откровение, которое все они выражают различными способами. Первый набросок этого метода сделан психоанализом Фрейда и его учениками. Поэтому

здесь необходимо отметить более четко, что́ экзистенциальный психоанализ берет за образец из собственно психоанализа и в чем он радикально отличается от него.

Как тот, так и другой рассматривают все проявления "психической жизни", раскрываемые объективно, как отношения символизации, выражение в символах фундаментальных и глобальных структур, которые образуют собственно *личность*. Как тот, так и другой считают, что не существует первичных данных — врожденных склонностей, характера и т. д. Экзистенциальный психоанализ полагает, что нет ничего *перед* первоначальным появлением человеческой свободы. Эмпирический психоанализ считает, что первичная аффективность индивида является девственным воском *перед* своей историей. Либидо является ничем вне своих конкретных определений, за исключением постоянной возможности фиксироваться каким-либо образом на чем бы то ни было. Как тот, так и другой рассматривают человеческое бытие в качестве беспрерывной историзации и стремятся не просто открыть статичные и постоянные данные, но раскрыть смысл, ориентацию и превратности этой истории. Отсюда как тот, так и другой рассматривают человека в мире и не считают, что можно исследовать человека таким, каков он есть, не учитывая прежде всего его *ситуацию*. Психоаналитические исследования стремятся восстановить во время курса лечения жизнь субъекта от рождения до настоящего времени; они используют все объективные документы, которые могут найти: письма, свидетельства, интимные дневники, "общественные" сведения всякого рода. И то, что они намерены восстановить, является не чистым психическим событием, но парой: решающее событие детства — психическая кристаллизация вокруг этого события. Здесь еще речь идет о *ситуации*. Каждый "исторический" факт с этой точки зрения будет рассматриваться одновременно и как *фактор* психической эволюции, и как *символ* этой эволюции. Так как он не представляет сам по себе ничего, он действует только в соответствии со способом, которым он принимается, и этот способ его приема символически передает внутреннее предрасположение индивида.

Эмпирический психоанализ и экзистенциальный психоанализ, как тот, так и другой, исследуют фундаментальную установку в ситуации, которая не может выражаться простыми и логическими определениями, поскольку она предшествует всякой логике и требует реконструкции в соответствии с особыми законами синтеза. Эмпирический психоанализ пытается определить *комплекс*, само название которого указывает на многозначность всех смыслов, которые сюда относятся. Экзистенциальный психоанализ пытается определить *первоначальный выбор*. Этот первоначальный выбор совершается перед лицом мира и, будучи выбором положения в мире, является целостным, как и комплекс; он также предшествует логике, как и комплекс; именно он *выбирает* установку личности по отношению к логике и принципам, следовательно, не стоит вопроса о том, чтобы его опрашивать соответственно логике. Он объединяет в дологическом синтезе целостность существующего и как таковой является центром отношений бесконечно многозначных смыслов.

Оба психоанализа не считают, что субъект находится в привилегированном положении для проведения этих исследований на самом себе.

Они стремятся разработать строго объективный метод, рассматривая в качестве документов данные рефлексии так же, как и свидетельства других. Несомненно, что субъект *может* проводить на самом себе психоаналитическое исследование. Но необходимо, чтобы он отказался сразу от того убеждения, что у него есть преимущества своего особого положения, и чтобы он исследовал себя так же, как если бы это был другой. Эмпирический психоанализ признает, в действительности, постулат существования бессознательного психического, которое в принципе избегает интуиции субъекта. Экзистенциальный психоанализ отвергает постулат бессознательного; для него психический факт совпадает с сознанием. Но если фундаментальный проект полностью *переживается* субъектом и как таковой целиком осознается, то это вовсе не означает, что он должен быть *познан* им, совсем наоборот. Наши читатели, может быть, вспомнят о той озабоченности, которую мы проявили во введении, чтобы различить сознание и познание. Конечно, как мы видели, рефлексия может рассматриваться в качестве квазипознания. Но то, что она познает в каждый момент, не есть чистый проект для-себя (как он выражен символически, а часто — многими способами одновременно), а конкретное поведение. Она познает именно само это конкретное поведение, то есть единичное желание во всей его характерной сложности. Она познает одновременно символ и символизацию. Конечно, рефлексия полностью конституируется доонтологическим пониманием фундаментального проекта. Более того, поскольку рефлексия есть *также* нететическое сознание себя как рефлексии, она *является* этим самым проектом, не будучи не-рефлексивным сознанием. Отсюда не следует, что она располагает инструментами и необходимыми средствами, чтобы выделить символизируемый выбор и зафиксировать его в понятиях, полностью осветив его. Она пронизана ярким светом, не обладая возможностью выразить, что этот свет освещает. Речь вовсе не идет о неразрешимой загадке, как это думают фрейдисты. Все здесь освещено, рефлексия обладает всем, постигает все. Но эта "тайна в полном свете" проистекает из того, что обладание ею лишено средств, которые обычно допускают ее *анализ* и *концептуализацию*. Рефлексия постигает все, все сразу, без тени, без выделения, без оценки значимости не оттого, что эти тени, эти оценки, эти выделения существуют где-то в ней, скрытыми, но скорее потому, что определять их следует исходя из другой человеческой установки и что сами они могут существовать лишь *для* познания и *через* познание. Рефлексия не может служить основой экзистенциального психоанализа. Она будет, стало быть, просто обеспечивать его сырыми материалами, по отношению к которым психоаналитик должен занять объективную установку. Таким образом, он может *познавать* только то, что *уже содержит в себе*. Отсюда вытекает, что комплексы, извлеченные из глубин бессознательного в качестве раскрываемых экзистенциальным психоанализом проектов, будут постигаться *с точки зрения другого*. Следовательно, *объект*, обнаруживаемый таким образом, будет рассматриваться в соответствии со структурами трансцендируемой-трансцендентности, то есть как его бытие-для-другого, даже если психоаналитик и субъект психоанализа — одно и то же лицо. Таким образом, проект, рассматриваемый тем и другим психоанализом, может быть

только целостностью личности, нередуцируемостью трансцендентностей, какими они являются *в их бытии-для-других.* От этих методов исследования навсегда ускользает проект, каким он является для-себя — комплекс в его собственном бытии. Этот проект-для-себя может быть только *использован;* всегда есть несовместимость между существованием для-себя и объективным существованием. Но объектом психоанализов является тем не менее *реальность бытия;* ее познание субъектом, кроме того, может способствовать *прояснению* рефлексии, и последняя обретает тогда характер, который будет квазизнанием.

Здесь кончается сходство между двумя психоанализами. Они действительно различаются в той степени, в какой эмпирический психоанализ решил вопрос о своем нередуцируемом, вместо того чтобы позволить ему самому заявить о себе посредством отчетливой интуиции. Либидо или воля к власти конституируют, в действительности, психобиологический субстрат, который неясен сам по себе и не является для нас нередуцируемой границей исследования как *перед бытием.* В конечном счете только опыт устанавливает, что основанием комплексов является это либидо или эта воля к власти, и эти результаты эмпирического исследования оказываются совершенно случайными, они не убеждают; ничто не мешает априори понимать "человеческую реальность", которая не выражается через волю к власти, а либидо не конституирует первоначальный и недифференцированный проект. Напротив, выбор, из которого будет исходить экзистенциальный психоанализ, как раз потому что он есть выбор, учитывает свою первоначальную случайность, так как случайность выбора является обратной стороной его свободы. Кроме того, поскольку он основывается на *недостатке бытия,* понимаемом в качестве фундаментальной черты бытия, он получает узаконение *как выбор* и мы знаем, что не можем двигаться дальше. Каждый результат будет, следовательно, одновременно и полностью случайным и по праву нередуцируемым. Он будет оставаться, впрочем, всегда *единичным,* то есть мы не достигнем как окончательной цели исследования, основания всех действий общей и абстрактной границы, например, либидо, которое было бы дифференцировано и конкретизировано в комплексах, потом в отдельных действиях под влиянием внешних фактов и истории субъекта. Напротив, выбор остается единственным и с самого начала является абсолютной конкретностью; отдельные действия могут выражать или *характеризовать,* выделять этот выбор, но они не могут его конкретизировать более, чем он уже есть. Именно этот выбор есть не что иное, как *бытие* каждой человеческой реальности; равнозначно сказать, что такое-то единичное поведение *является* первоначальным выбором или что оно выражает выбор этой человеческой реальности, так как для человеческой реальности нет различия между существованием и выбором себя. Отсюда мы понимаем, что экзистенциальный психоанализ не может подниматься от фундаментального "комплекса", который и является выбором бытия, до такой абстракции, как либидо, которое бы его разъясняло. Комплес является окончательным выбором, он есть выбор бытия и *делается таковым.* Всякий раз он будет раскрываться как явно нередуцируемое. Из этого необходимо следует, что либидо и воля к власти не будут появляться в экзистенциальном психоанализе ни как

общие свойства, присущие всем людям, ни как нередуцируемые. Самое большее, можно констатировать после исследования, что они выражают через отдельные совокупности (у некоторых субъектов) фундаментальный выбор, который не может редуцироваться ни к одному, ни к другому. Как мы видели, желание и сексуальность вообще выражают первоначальное усилие для-себя, чтобы возвратить свое бытие, отчужденное другими. Воля к власти также предполагает с самого начала бытие для другого, понимание другого и выбор осуществить свое спасение посредством другого. Основание этой установки должно быть в первичном выборе, который сделал бы понятным радикальное уподобление бытия-в-себе-для-себя бытию-для-другого.

То обстоятельство, что конечная граница этого экзистенциального исследования должна быть *выбором*, лучше всего отличает психоанализ, метод и основные черты которого мы наметили; этим самым он отказывается от предположения о механическом воздействии среды на рассматриваемый субъект. Среда может воздействовать на субъект только в той степени, в какой он ее понимает, то есть когда он ее преобразует в ситуацию. Никакое объективное описание этой среды не может, следовательно, нами использоваться. С самого начала среда, понятая как ситуация, отсылает к выбирающему для-себя, так же как для-себя отсылает к среде посредством своего бытия-в-мире. Отказываясь от всех механических причинных зависимостей, мы сразу же отказываемся от всех *общих* интерпретаций рассматриваемого символизма. Поскольку нашей целью не может быть установление эмпирических законов последовательности, мы не можем создать универсальную символику. Но психоанализ должен всякий раз изобретать вновь символику в соответствии с рассматриваемым отдельным случаем. Если каждое бытие является целостностью, то немыслимо, чтобы оно могло бы существовать в соответствии с элементарными символическими отношениями (испражнения = золото, подушечка для булавок = женская грудь и т. д.), которые сохраняли бы постоянное значение в каждом случае, то есть оставались бы неизменными, переходя от одного значимого целого к другому целому. Кроме того, психоаналитик никогда не упускает из виду, что выбор является живым и, следовательно, всегда может быть *заменен* изучаемым субъектом. Мы показали в предшествующей главе значение *мгновения*, которое представляет собой внезапное изменение ориентации и принятие новой позиции по отношению к неподвижному прошлому. С этого момента нужно всегда быть готовым считать, что символы изменяют значение, и оставить используемую до сих пор символику. Таким образом, экзистенциальный психоанализ должен быть вполне гибким и следовать за малейшими изменениями, наблюдаемыми у субъекта. Здесь речь идет о том, чтобы понять *индивидуальное* и часто даже мгновенное. Метод, который используется для одного субъекта, не может тем самым быть использован для другого или даже для того же субъекта в будущем.

И как раз потому, что целью исследования должно быть открытие *выбора*, а не *состояния*, оно должно напоминать себе во всяком случае, что его предметом является не данное, похороненное в потемках бессознательного, но свободное и сознательное решение, которое не является

даже обитателем сознания, но формируется только с этим сознанием. Эмпирический психоанализ, в той степени, в какой его метод обладает бо́льшими достоинствами, чем его принципы, часто находится на пути к экзистенциальному открытию, хотя всегда останавливается на полдороге. Когда он, таким образом, приближается к фундаментальному выбору, сразу обрушиваются сопротивления субъекта, и последний внезапно *признает* свой образ, представленный ему, как если бы он смотрел на себя в зеркало. Это невольное свидетельство субъекта ценно для психоаналитика; он видит в этом знак того, что достиг своей цели; он может проводить исследования, собственно говоря, в курсе лечения. Но ничего ни в его принципах, ни в первичных постулатах не позволяет ему ни понять, ни использовать это свидетельство. И откуда придет такая возможность? Если в действительности комплекс бессознателен, то есть если знак отделен от обозначаемого преградой, как сможет субъект его *признать?* Является ли комплекс, который признается, бессознательным? И не лишен ли он *понимания?* Но если субъекту дана способность понимать знаки, не означает ли это одновременно, что бессознательное становится сознательным? В самом деле, что означает понять, как не иметь сознание о том, что поняли? Не скажем ли мы, напротив, что именно субъект, как имеющий сознание, признает предлагаемый образ? Но как будет он сравнивать его со своим действительным чувством, поскольку оно вне досягаемости и он никогда не имел о нем знания? Самое большее, о чем субъект сможет судить, — это то, что психоаналитическое объяснение его случая является *вероятной* гипотезой, и эту вероятность ей придает число поступков, которые она объясняет. Субъект находится, таким образом, к этой интерпретации в позиции третьего, самого психоаналитика; нет привилегированной позиции. И если субъект *верит* в вероятность психоаналитической гипотезы, то эта простая вера, которая остается в рамках его сознания, может ли она вести к разрушению преград, которые отделяют бессознательные склонности? Психоаналитик имеет, несомненно, смутный образ внезапного совпадения сознательного и бессознательного. Но он лишен средств положительно понять это совпадение.

Однако озарение субъекта является фактом. Он обладает здесь интуицией, которая сопровождается очевидностью. Этот субъект, ведомый психоаналитиком, сделает больше и лучше, чем только одобрит гипотезу; он чувствует, он видит то, чем он является. Это становится понятным, если только субъект никогда не прекращает осознавать свои глубокие склонности, скорее, если эти склонности не отличаются от самого его сознания. В таком случае, как мы это видели выше, психоаналитическая интерпретация *дает* ему не *осознание* того, чем он является, — она *дает* ему *знание*. Таким образом, от экзистенциального психоанализа нужно требовать решающей и окончательной интуиции субъекта.

Это сравнение позволяет нам лучше понять то, чем должен быть экзистенциальный психоанализ, если он имеет право на существование. Он есть метод, предназначенный обнаруживать в строго объективной форме субъективный выбор, посредством которого каждая личность делается личностью, то есть объявляет о себе, чем она является. То, что

он ищет, есть *выбор бытия;* будучи в то же время *бытием,* он должен редуцировать единичные поступки не к сексуальности или воле к власти, но к фундаментальным отношениям *бытия,* которые выражаются в этих поступках. Следовательно, экзистенциальный психоанализ с самого начала направляется к пониманию бытия и может ставить себе только цель найти бытие и способ бытия перед лицом этого бытия. Перед достижением этой цели ему запрещено останавливаться. Экзистенциальный психоанализ будет использовать понимание бытия, которое охарактеризовал исследователь, поскольку последний сам является человеческой реальностью; и поскольку он стремится отделить бытие от его символических выражений, он должен каждый раз снова изобретать на основе сравнительного исследования действий символику, предназначенную их расшифровывать. Критерием успеха для экзистенциального психоанализа будет число фактов, которые его гипотеза позволяет объяснить и объединить так же, как очевидная интуиция нередуцируемости достигнутой границы. К этому критерию добавится во всех случаях, где это будет возможно, решающее свидетельство субъекта. Результаты, достигнутые таким образом, то есть последние цели индивида, могут тогда стать объектом классификации, а на основе сравнения этих результатов, которые мы смогли установить, — предметом общих соображений о человеческой реальности как эмпирическом выборе своих целей. Изучаемыми этим психоанализом действиями будут не только мечты, несостоявшиеся акты, навязчивые.идеи и неврозы, но также, и особенно, мысли в период бодрствования, успешные и обычные действия, стиль и т. д. Этот психоанализ еще не нашел своего Фрейда; можно обнаружить лишь его предчувствие в некоторых отдельных удачных биографиях. Мы надеемся, что в другом месте сумеем дать два примера психоанализа относительно Флобера и Достоевского. Но для нас здесь неважно, чтобы он существовал, важно, чтобы он был возможен.

2. Действие и обладание: владение

Сведения, которые может приобрести онтология из изучения действий и желания, должны служить принципами экзистенциального психоанализа. Это не значит, что перед всякой детализацией существуют абстрактные желания, общие для всех людей, но что конкретные желания имеют структуры, которые входят в область онтологического исследования, поскольку каждое желание — как желание есть или спать, так и желание создать произведение искусства — выражают целиком человеческую реальность. Как мы показали в другом месте[1], в действительности знание о человеке должно быть целостным; эмпирические и частичные знания на этой почве лишены значения. Мы достигнем нашей задачи, следовательно, если используем знания, которые уже приобрели, заложив основы экзистенциального психоанализа. Именно здесь должна остановиться онтология, ее последние открытия являются

[1] Esquisse d'une theorie phénoménologique des émotions, 1939 Hermann.

первыми принципами психоанализа. Исходя из этого можно заключить, что необходим другой метод, так как тут появляется другой предмет. Что же нам сообщит онтология о желании, раз желание является бытием человеческой реальности?

Желание есть, как мы видели, недостаток бытия. Как таковое, оно прямо *вписано* в бытие, недостатком которого оно является. Этим бытием, как мы видели, является в-себе-для-себя, сознание, ставшее субстанцией, субстанция, ставшая своей причиной, Человек-Бог. Таким образом, бытие человеческой реальности первоначально является не субстанцией, но переживаемым отношением. Границами этого отношения являются первоначальное В-себе, застывшее в своей случайности и фактичности, существенной характеристикой которого является то, что оно *есть,* что оно *существует,* и, с другой стороны, В-себе-для-себя, или значение, которое выступает в качестве Идеала случайного В-себе и характеризуется как имеющееся вне всякой случайности и всякого существования. Человек не является ни одной из этих сущностей, поскольку он *вовсе не есть,* он есть то, чем он не является, и не есть то, чем он является; он является ничтожением случайного В-себе, поскольку само себя (le soi) этого ничтожения есть его бегство вперед к В-себе как причине самого себя. Человеческая реальность является чистым усилием стать Богом без существования какого-либо данного субстрата этого усилия, без наличия *ничто,* которое прилагает все усилия для этого. Желание выражает это усилие.

Однако желание определяется не только по отношению к В-себе-причине-самого-себя. Оно также имеет отношение к сырому и конкретному существующему, которое обычно называют объектом желания. Этот объект будет или куском хлеба, или автомобилем, или женщиной, или еще не реализованным, но определенным объектом, когда, например, художник желает создать произведение искусства. Таким образом, желание выражает своей структурой отношения человека с одним или многими объектами в мире; оно — один из аспектов Бытия-в-мире. С этой точки зрения вначале кажется, что эти отношения не одного типа. Только ради краткости мы говорим о "желании чего-то". В действительности множество эмпирических примеров показывают, что мы желаем *обладать* таким-то объектом, или *сделать* такую-то вещь, или *быть* кем-то. Если я желаю эту картину, это означает, что я желаю ее купить, чтобы ею владеть. Если я желаю написать книгу, прогуляться, это означает, что я желаю *создать* эту книгу, *совершить* эту прогулку. Если я наряжаюсь, значит я желаю *быть* красивым; если я себя просвещаю, значит хочу *быть* ученым и т. д. Таким образом, с самого начала три большие категории конкретного человеческого существования выступают перед нами в их первоначальном отношении: *делать, иметь, быть.*

Легко увидеть, однако, что желание делать не является нередуцируемым. Делают объект, чтобы поддерживать с ним определенное отношение. Это новое отношение может быть непосредственно редуцируемо к *"обладанию"* [l'avoir]. Например, я вырезаю эту трость из ветви дерева (я "делаю" трость из ветви). "Делать" редуцируется в средство, чтобы иметь. Этот случай встречается чаще всего. Но можно также сделать

так, чтобы моя деятельность не появлялась бы тотчас как редуцируемая. Она может казаться безвозмездной, как в случаях научного исследования, спорта, эстетического творчества. Однако в этих различных случаях *действие* не является совсем нередуцируемым. Если я создаю картину, драму, мелодию, то это означает, что я являюсь источником конкретного существования. И это существование интересует меня только в той степени, в какой связь, которую я устанавливаю между созидаемым существованием и мною, дает мне над этим существованием право особой собственности. Речь идет не только о том, чтобы такая-то картина, идею которой я имею, существовала, необходимо еще, чтобы она существовала *посредством меня.* Идеалом, очевидно, было бы в определенном смысле, чтобы я поддерживал ее в бытии посредством непрерывного созидания, и она, таким образом, была бы *моей* в качестве постоянно обновляемого результата. Но в другом смысле необходимо, чтобы она радикально отличалась от меня самого, чтобы быть *моей,* а не *мной.* Здесь была бы опасность, как в картезианской теории субстанций, что ее бытие растворилось бы в моем бытии при устранении независимости и объективности. Таким образом, необходимо, чтобы она существовала *в-себе,* то есть постоянно обновляла свое существование *из самой себя.* Следовательно, мое произведение выступает для меня как непрерывное творение, но застывшее в в-себе. Оно неопределенно несет на себе мой "отпечаток", то есть неопределенно является "моей" мыслью. Всякое произведение искусства есть мысль, "идея"; его свойства — чисто духовные в той степени, в какой оно есть не что иное, как значение. Но, с другой стороны, это значение, эта мысль, которая в определенном смысле постоянно в действии, как если бы я ее постоянно образовывал, как если бы ум постигал ее беспрерывно, ум, который был бы *моим* умом, — эта мысль поддерживается одна в бытии, она не прекращает вовсе быть активной, когда я ее в настоящее время не мыслю. Я нахожусь, следовательно, с ней в двойном отношении: сознания, которое *постигает* ее, и сознания, которое ее *встречает.* Именно это двойное отношение я выражаю, говоря, что она является *моей.* Мы увидим смысл этого, когда будем уточнять значение категории "иметь". И именно затем, чтобы вступить в это двойное отношение в синтезе присвоения, я *создаю* свое произведение. Значит, в действительности, этот синтез моего и не моего (близость, прозрачность мысли, непрозрачность, безразличие в-себе) я имею в виду, и он будет как раз произведением, моей собственностью. В этом смысле не только произведения собственно художественные, которые я присваиваю таким способом, но и эта трость, которую я вырезал из ветки, также будет принадлежать мне двояко. Во-первых, как объект для использования, который находится в моем распоряжении и которым я обладаю, как обладаю одеждой или моими книгами; во-вторых, в качестве моего произведения. Таким образом, те, кто предпочитает окружать себя полезными предметами, изготовленными ими самими, совершенствуются в присвоении. Они объединяют в единственном предмете и в том же самом синкретизме присвоение через пользование и присвоение через создание. Мы находим единство того же самого проекта, начиная с художественного творения и до создания сигареты, которая является "лучшей, когда ее свертывают

сами". Мы снова найдем сейчас этот проект по случаю особого типа собственности, которая выступает здесь как деградация и которую называют *роскошью,* поскольку, как мы это увидим, роскошь является не качеством предмета, которым владеют, но качеством владения.

К тому же присваивать, как мы указали в преамбуле к четвертой части, — значит *знать*. Поэтому научное исследование является не чем иным, как усилием и стремлением к присвоению. Открытая истина, как и произведение искусства, есть *мое* знание; оно является ноэмой мысли, которая раскрывается, только когда я формирую мысль, и которая поэтому появляется определенным способом, и я поддерживаю ее существование. Именно мной раскрывается лицо мира, я его открываю. В этом смысле — я творец и владелец. Не потому, что я считаю открытый мной аспект бытия чистым представлением, а потому, напротив, что этот открываемый только мной аспект *существует* реально и глубоко. Я могу сказать, что я его *обнаруживаю* в том смысле, в котором Жид говорит нам, что "мы должны всегда обнаруживать". Но я снова нахожу независимость, аналогичную независимости произведения искусства, в свойстве *истины* моей мысли, то есть в ее объективности. Эта мысль, которую я образую и которая получает от меня свое существование, продолжает в то же время своё существование посредством одной себя в той мере, в какой она является *мыслью всех*. Она вдвойне *моя,* поскольку она — мир, открывающийся мне и мной у других, мной, образующим свою мысль вместе с умом другого, и она вдвойне закрыта от меня, поскольку она есть бытие, которым я не являюсь (поскольку оно открывается мне), и мыслью всех, мыслью с момента своего появления обреченной на анонимность. Этот синтез меня и не-меня может выражаться здесь еще термином *мое*. Но, кроме того, в самой идее открытия, раскрытия заключена идея присваивающего пользования. Рассматривание является пользованием, видеть — значит *лишать невинности*. Если исследовать сравнения, используемые обычно, чтобы выразить отношение познающего к познаваемому, то можно увидеть, как много среди них изображается в виде некоторого *насилия посредством рассмотрения*. Непознанный объект представляется как непорочный, девственный, сравнимый с *белизной*. Он еще не "отдал" свой секрет, человек не *"вырвал"* его у него. Все образы настаивают на неведении, при котором существует объект исследований и инструменты для него; объект не осознает, что он познается, он занимается своими делами, не замечая взгляда, который застает его врасплох, как прохожий купающуюся женщину. Образы более скрытые и более точные, как образ "нетронутых глубин" природы, напоминают более четко совокупление. Срывают покрывала с природы, раскрывают ее (сравните "Покрывало в Саисе" Шиллера). Всякое исследование включает всегда идею обнаженности, наготы, которую раскрывают, устраняя помехи, ее скрывающие, как Актеон раздвигает ветви, чтобы лучше видеть купающуюся Диану. К тому же, познание является охотой. Бэкон назвал его охотой Пана. Ученый — это охотник, который настигает чистую наготу и насилует ее своим взглядом. Таким образом, совокупность этих образов открывает нам нечто, что мы назовем *комплексом Актеона*. Принимая, впрочем, эту идею охоты за путеводную нить, мы откроем

другой символ присвоения, может быть еще более первоначальный, так как охотятся, чтобы питаться. Любознательность у животных всегда сексуальна или связана с пищей. Познавать — это значит есть глазами[1]. Мы можем отметить здесь, что на самом деле познание чувствами — процесс, обратный тому, который открывается нам в отношении произведения искусства. По поводу последнего мы обратим внимание на его отношение к застывшей эманации ума. Ум непрерывно производит произведение искусства, однако оно сохраняется тем же самым и как бы безразлично к этому процессу производства. Это отношение такое же, как и в акте познания. Но оно не исключает и обратное; в познании сознание привлекает к себе свой объект и впитывает его в себя; познание — это усвоение. Труды по эпистемологии во Франции кишат пищевыми метафорами (усвоение, выделение, ассимиляция). Таким образом, здесь есть движение растворения, которое идет от объекта к познающему субъекту. Познаваемое преобразуется *в меня,* становится моей мыслью и тем самым получает признание своего существования от меня одного. Но это движение растворения застывает, так как познаваемое остается на том же месте, неопределенно усвоенное, поглощенное и неопределенно нетронутое, все переваренное, однако находясь полностью снаружи, — непереваренное, как булыжник. Следует отметить важность наивного символа "переваренное неперевариваюшееся" — булыжник в желудке страуса, Иона в чреве кита. Он указывает на мечту об усвоении неразрушающем. Несчастьем является то, как заметил Гегель, что желание разрушает свой объект. (В этом смысле он говорил, что желание является желанием съесть*.) В реакции на эту диалектическую необходимость Для-себя мечтает об объекте, который был бы полностью усвоен мной, который был бы *моим,* не растворяясь во мне, сохраняя свою структуру *в-себе,* поскольку то, что я как раз желаю, является *этим* объектом, и, если я его съем, я не имею его больше, я встречаю только себя. Этот невозможный синтез усвоения и сохраненной от усвоения целостности объединяется в своих самых глубоких корнях с фундаментальными сексуальными склонностями. Телесное "обладание" предлагает нам соблазнительный и возбуждающий образ тела, которым постоянно обладают и который остается неизменно новым, обладание им не оставляет на нем никакого следа. Именно это глубоко символизирует качество "гладкого", "полированного". Нечто гладкое можно взять, ощупать, тем не менее оно остается непроницаемым, ускользающим от присваивающей ласки, как вода. Именно поэтому в эротических описаниях так настаивают на гладкой белизне тела женщины. Гладкое — это то, что сохраняется при поглаживании, как вода восстанавливает гладкую поверхность после того, как в нее брошен камень. И в то же время, как мы видели, мечтой любящего оказывается полное отождествление с любимым объектом при сохранении в нем своей индивидуальности; пусть другой будет мной, не переставая быть другим. Как раз это мы и встречаем в научном исследовании; познаваемый объект, как булыжник в желудке страуса, полностью во мне, усвоенный, превращенный в меня, он

[1] Для ребенка познать — значит действительно съесть. Он хочет *попробовать* то, что он видит.

полностью *мой*. Но в то же время он остается непроницаемым, неизменным, полностью гладким, в безразличной наготе любимого тела, напрасно ласкаемом. Он остается снаружи; знать — значит есть снаружи, не потребляя. Можно видеть, как сексуальные и пищевые токи сосредоточиваются, взаимопроникают друг в друга, чтобы конституировать комплекс Актеона и комплекс Ионы; можно видеть, как объединяются чувственные и пищеварительные корни, чтобы породить желание познавать. Познание является одновременно *проникновением внутрь* и лаской *поверхности*, пищеварением и созерцанием на расстоянии объекта, не изменяющего своей формы, результатом мышления посредством непрерывного творения и результатом установления полной объективной независимости от этого мышления. Познаваемый объект является *моей мыслью в качестве вещи*. И именно это я глубоко желаю, когда приступаю к исследованию: понять свою мысль как вещь и вещь — как свою мысль. Синкретическим отношением, которое лежит в основании совокупности таких различных склонностей, может быть только отношение *присвоения* (d'appropriation). Именно поэтому желание познавать, каким бы незаинтересованным оно могло ни казаться, является отношением присвоения. *Познание* — это одна из форм, которую может принять *обладание*.

Остается один вид деятельности, который охотно представляют в качестве совершенно бесцельной, а именно *игра* и "склонности", которые сюда относятся. Можно ли открыть в спорте склонность к присвоению? Конечно, нужно вначале отметить, что игра, противополагая себя духу серьезности, кажется установкой, наименее пригодной к овладению чем-либо, она отнимает у реальности ее реальность. Серьезное отношение существует тогда, когда исходят из мира и придают больше реальности миру, чем себе самому, по меньшей мере, когда придают себе реальность в той же мере, в какой ее приписывают миру. Не случайно, что материализм серьезен, и совсем не случайно, что он всегда и повсюду существует как доктрина революционного выбора. Это значит, что революционеры серьезны. Они с самого начала познают себя исходя из мира, который их подавляет, и они хотят изменить этот мир. В этом они находятся в полном согласии со своими старыми противниками, с собственниками, которые также познают и оценивают себя, исходя из своего положения в мире. Таким образом, всякое серьезное мышление наполнено миром, оно свернуто; оно является измерением человеческой реальности в пользу мира. Серьезный человек пребывает "в мире" и не имеет никакого убежища в себе; он даже не рассматривает больше возможность *выхода* из мира, так как он задает сам себе тип существования утеса, устойчивости, инерции, непрозрачности бытия-в-середине-мира. Само собой разумеется, что серьезный человек зарывает в глубине самого себя сознание своей свободы; он — в *самообмане*, и его самообман имеет целью представить его в собственных глазах в качестве следствия: для него все есть следствие и никогда нет принципа. Поэтому-то он так внимателен к следствиям своих действий. Маркс выдвинул первую догму серьезности, когда утвердил приоритет объекта над субъектом; человек серьезен, когда он принимает себя за объект.

В самом деле, игра, подобно кьеркегоровской иронии, освобождает субъективность. Чем в действительности является игра, кроме как де-

ятельностью, первый источник которой — человек и принципы которой он сам устанавливает, получая следствия только в соответствии с этими принципами? Как только человек постигает себя в качестве свободного и хочет использовать свою свободу, какой бы, впрочем, ни была его тревога, его деятельность становится игрой; он в ней, по сути, первый принцип, он избегает естественной природы; он устанавливает сам ценность и правила своих действий, подчиняясь только установленным и определенным им самим правилам. Отсюда, в некотором смысле, "мало реальности" мира. Таким образом, кажется, что человек, который играет, стараясь открыть себя свободным в самом своем действии, ни в коем случае не стремится *обладать* бытием мира. Его цель, как он ее рассматривает посредством спорта, жестов или игр, в собственном смысле слова состоит в том, чтобы достигнуть самого себя как определенного бытия, а именно бытия, которое находится под вопросом в его бытии. Тем не менее эти замечания не ставят своей целью показать, что желание *действовать* в игре нередуцируемо. Они, напротив, позволяют нам узнать, что желание действовать редуцируется к определенному желанию бытия. Действие не является своей собственной целью. Тем более его явное намерение не состоит в том, чтобы представить свой глубокий смысл и цель; функция действия в том, чтобы обнаружить и предоставить *самому себе* абсолютную свободу, которая есть само бытие личности. Этот особый тип проекта, который имеет основанием и целью свободу, заслуживал бы отдельного исследования. Он радикально отличается от всех других тем, что имеет в виду радикально другой тип бытия. Он мог бы прояснить основательно свои отношения с проектом быть-Богом, который показал нам глубокую структуру человеческой реальности. Но это исследование не может быть здесь выполнено, оно, в действительности, относится к *Этике,* а она предполагает, чтобы предварительно определили природу и роль очищающей рефлексии (наши описания до сих пор имели в виду только рефлексию "участвующую"); она предполагает, кроме того, позицию, которая может быть только моральной, наряду с ценностями, к которым стремится Для-себя. Тем не менее остается действительным, что желание игры фундаментально является желанием бытия. Таким образом, три категории — "бытие", "действие", "обладание" — сводятся здесь, как и повсюду, к двум, так как "действие" является чисто переходной категорией. Желание может быть по своей сущности только желанием *"быть"* или желанием *иметь* (обладать). С другой стороны, редко, чтобы игра была бы чиста от всякой склонности к присвоению. Я оставляю на стороне желания реализацию спортивного достижения, побитие рекорда, которое может действовать как спортивный стимул; я не говорю даже о том "обладании" прекрасным телом, гармоничными мускулами, которые относятся к желанию присвоить себе объективно свое собственное бытие-для-другого. Эти желания не всегда присутствуют и не являются к тому же фундаментальными. Но в самом спортивном действии есть присваивающий компонент. Спорт является, в действительности, свободным преобразованием среды мира в элемент поддержки действия. Поэтому, как и искусство, спорт — это творчество. Перед нами снежное поле, высокогорное пастбище. Видеть это — значит владеть им. Само по себе оно

понимается посредством рассматривания как символ бытия (см. § 3). Оно представляет собой чистую внешность, радикальную пространственность; его недифференцируемость, монотонность и белизна обнаруживают абсолютную наготу субстанции; оно — в-себе, которое есть только в-себе; оно — бытие феномена, которое обнаруживает себя сразу вне всякого феномена. В то же время его *прочная* неподвижность выражает постоянство и объективное сопротивление В-себе, его непрозрачность и непроницаемость. Это первое интуитивное постижение не может, однако, быть достаточным для меня. Это чистое в-себе, подобное абсолютному и сверхчувственному plenum картезианского протяжения, очаровывает меня как чистое явление не-я, я хочу тогда, чтобы это в-себе было бы по отношению ко мне связано с моей эманацией, оставаясь полностью в-себе. Это уже приобретает смысл снежных человечков и снежных шаров, которые делают дети. Целью является "сделать что-то с этим снегом", то есть наложить на него форму, которая так глубоко присоединена к материи, как будто последняя, кажется, и существует для нее. Но если я приближаюсь, если я хочу установить присваивающую связь со снежным полем, все изменяется; его масштаб бытия становится другим; оно существует пядь за пядью, вместо того чтобы существовать большими пространственными промежутками, и пятна, ветки, трещины индивидуализируются с каждым квадратным сантиметром. В то же время его прочность основывается на воде; я погружаюсь в снег по колено; если я беру снег в ладони, он протекает между пальцами, он течет; не остается больше ничего; в-себе превращается в ничто. Моя мечта присвоить снег исчезает в то же время. К тому же я *могу лишь сделать* из этого снега то, что я увижу рядом; я не могу овладеть полем, я не могу даже восстановить его как эту субстанциальную целостность, которая открывается моим взглядам и дважды внезапно рушится. Смысл *лыжного спорта* заключается не только в том, чтобы позволить мне осуществлять быстрые перемещения и приобрести техническую ловкость, а также не только *играть*, повышая по моему вкусу скорость или увеличивая трудности пути, но главным образом в том, чтобы позволить мне *обладать* этим снежным полем. В настоящее время *я там делаю что-то*. Это значит, что своей деятельностью лыжника я изменяю его материю и смысл. Из того обстоятельства, что оно появляется для меня сейчас, в самом моем пути, как склон, по которому можно спуститься, оно снова находит непрерывность и единство, которые потеряло. Оно является сейчас соединительной тканью. Оно заключено между двумя границами; оно объединяет исходный пункт с пунктом прибытия; и, как в спуске, я не рассматриваю его в самом себе пядь за пядью, а фиксирую всегда пункт, который я должен достигнуть по ту сторону позиции, которую я занимаю; оно не распадается в бесконечность индивидуальных деталей, оно *просматривается до* пункта, который я себе назначил. Этот путь не является только деятельностью перемещения, он представляет также и особенную синтетическую деятельность организации и связи; я простираю перед собой лыжное поле тем же способом, каким геометр, по Канту, может постигнуть прямую линию, только проводя ее. Кроме того, эта организация является маргинальной, а не фокальной; не для нее и не в ней объединяется

снежное поле; поставленной и хорошо осмысленной целью является объект моего внимания, то есть граница, которую нужно достигнуть. Снежное пространство сосредоточивается там, внизу, незаметно, скрытно; его сцепление — это сцепление белого пространства, включенного внутрь окружности, например, когда я смотрю на черную линию круга, явно не теряя из виду его поверхность. И как раз потому, что я удерживаю снежное пространство маргинально, неявно и как подразумеваемое, оно принимается мной, я вполне имею его в руках, я возвышаю его к своей цели, как обойщик возвышает молоток к своей цели, чтобы прибить гвоздем гобелен к стене. Никакое присвоение не может быть более полным, чем инструментальное; синтетическая деятельность присвоения является здесь технической деятельностью использования. Снег появляется как материя моего действия таким же образом, как и появление молотка является чистым процессом забивания им гвоздя. В то же время я выбираю определенную точку зрения, чтобы воспринять этот снежный склон. Эта точка зрения есть определенная *скорость*, которая исходит от меня, которую я могу увеличить или уменьшить по своей воле и которая конституирует обозреваемое поле в определенный объект, полностью отличный от того, чем он был бы при другой скорости. Скорость организует комплексы по своей воле; составит или нет такой-то объект часть особого комплекса, зависит от той или другой скорости, которую я приму. (Подумайте, например, о Провансе как о месте, которое можно рассматривать с разных точек зрения — при "передвижении пешком", при "езде на автомобиле", "по железной дороге", "на велосипеде"; скорость предлагает много различных видов, в соответствии с которыми Безьер находится на расстоянии часа утренней прогулки или двух дней путешествия от Нарбонна, то есть в соответствии с которыми Нарбонн изолируется и полагается для себя со своими окрестностями или он, например, образует связную группу с Безьером и Сетом. В последнем случае *отношение Нарбонна к морю* непосредственно доступно интуиции; в другом случае, оно *отрицается*, оно может быть только предметом чистого понятия.) Таким образом, я являюсь тем, кто *сообщает* о снежном поле через свободную скорость, которой я обладаю. Но заодно я действую на мою *материю*. Скорость к тому же не ограничивается тем, чтобы придать форму данной материи; она *создает* материю. Снег, который проваливается под моими ногами, когда я иду, который превращается в воду, когда я его пытаюсь взять, неожиданно твердеет под действием моей скорости, он несет меня. Но это не значит, что я потерял из вида его легкость, его несубстанциальность, его постоянную мимолетность. Совсем наоборот, именно эта легкость, эта мимолетность, эта тайная текучесть меня несет, то есть уплотняется и основывается, чтобы меня нести. Таким образом, я получаю со снегом особый вид присвоения: *скольжение*. Это отношение будет подробно исследовано дальше. Сейчас мы можем понять его смысл. Скользя, я остаюсь, могут сказать, на поверхности. Это не точно; конечно, я только касаюсь поверхности, и это касание само по себе стоит изучения. Но я тем не менее реализую синтез в глубину; я чувствую, как слой снега организуется до самой большой глубины, чтобы меня удержать; скольжение — это действие *на расстоянии;* оно обеспечивает мое

господство над материей без моей потребности погрузиться в эту материю и приклеиться к ней, чтобы покорить ее. Скольжение противоположно укоренению. Корень наполовину уже ассимилирован в земле, которая его питает; он — живая конкретность земли; он может использовать землю, только делаясь землей, то есть в определенном смысле подчиняясь материи, которую он хочет использовать. Скольжение, напротив, реализует материальное единство в глубину, не проникая дальше поверхности; оно — как страшный учитель, не имеющий потребности ни настаивать, ни повышать тон, чтобы ему повиновались. Восхитительный образ власти. Отсюда известный совет: "Скользите, смертные, не опирайтесь", что не означает: "Оставайтесь на поверхности, не углубляйтесь", но напротив: "Реализуйте синтезы в глубине, но не подвергайте себя опасности". Как раз скольжение является присвоением, поскольку синтез, реализовавший устойчивость посредством скорости, имеет значение только для скользящего и в то время, когда он скользит. Прочность снега значима только для меня и ощутима только мной; это тайна, которую он выдает мне одному и которая уже не является истинной *позади* меня. Это скольжение реализует, следовательно, строго индивидуальное отношение с материей, историческое отношение; снег сосредоточивается и уплотняется, чтобы нести меня, и отпадает, замирает, рассыпавшись позади меня. Таким образом, я реализовал уникальное *для себя* посредством моего движения. Идеалом скольжения будет, следовательно, скольжение, которое не оставляет следа; это в первую очередь скольжение по воде (лодка, моторный катер, особенно водные лыжи, хотя и вошедшие в обиход поздно, представляются как граница, к которой стремятся с этой точки зрения все виды спорта на воде). Скольжение по снегу уже менее совершенно; позади меня есть след, я себя компрометирую, какой бы легкой эта компрометация ни была. Скольжение по льду, которое режет лед и находит материю уже полностью организованной по качеству, является самым худшим, и если оно сохраняется несмотря ни на что, то это по другим причинам. Отсюда легкое разочарование, которое охватывает нас всегда, когда мы смотрим назад на следы, оставленные лыжами на снегу, как будто было бы лучше, если бы снег восстанавливал свой прежний вид после нашего хода! Когда, впрочем, мы скатываемся со склона, у нас возникает иллюзия, что мы не оставляем следа; мы требуем от снега поведения, как от воды, которой он тайно является. Таким образом, скольжение уподобляется непрерывному творению; скорость, сравнимая с сознанием и символизирующая здесь сознание[1], порождает (поскольку она длится) в материи глубокое качество, которое сохраняется, только пока существует скорость — род сплочения, сосредоточения, побеждающий индифферентность ее внешнего существования и который распадается, как пучок, позади скользящего тела. Осведомляющее объединение и синтетическое уплотнение снежного поля свертывается в инструментальную организацию, *используемую* как молоток или наковальня и покорно приспособляющуюся к действию, которое ее подразумевает и наполняет; непрерывное и творческое действие с самой *материей* снега через

[1]Мы видели в третьей части книги отношение движения к "для-себя".

скольжение уплотняет *снежную массу*, уподобляет снег воде, которая покорно несет, не оставляя следов, или обнаженному телу женщины, которую ласка оставляет нетронутой и вместе с тем встревоженной до глубины, — таково действие лыжника на действительность. Но в то же время, снег остается непроницаемым и недосягаемым; в определенном смысле действие лыжника лишь развертывает его *возможности*. Лыжник *заставляет* снег производить то, что он может производить; однородная и прочная материя придает ему прочность и однородность только посредством действия спортсмена, но эта прочность и однородность остаются свойствами, возникающими в материи. Этот синтез я и не-я, реализующийся здесь действием спортсмена, выражается так же, как в случае спекулятивного познания и в произведении искусства, через утверждение права лыжника над снегом. Это *мое* снежное поле, я сто раз прошел его, сто раз порождал в нем моей скоростью эту силу уплотнения и поддержки, оно *мое*.

К этому аспекту спортивного присвоения нужно добавить другой: преодоленное препятствие. Едва ли нужно настаивать на том, что, перед тем как спуститься с этого снежного склона, необходимо на него подняться. И этот подъем открывает мне другую сторону снега: сопротивление. Я чувствую это сопротивление по моей усталости и мог бы измерить в каждый момент цену моей победы. Здесь снег уподобляется *другому*, и расхожие выражения "покорить", "победить", "господствовать" и т. п. довольно точно отмечают, что речь идет о том, чтобы установить между мной и снегом отношение господина и раба. Мы находим этот аспект присвоения в *восхождении*, в *гребле*, в ходе противодействий и т. д. Вершина, на которой устанавливается знамя, является вершиной, которая *присваивается*. Таким образом, главный аспект спортивной деятельности, в особенности спорта на открытом воздухе, — овладение этими огромными массами воды, земли и воздуха, которые априори кажутся непокоряемыми и неприменимыми; и в каждом случае речь идет не о том, чтобы овладеть тем или иным элементом самим по себе, но о типе существования в-себе, который выражается посредством этого элемента; как раз однородностью субстанции хотят овладеть под видом снега; хотят присвоить непроницаемость в-себе, его вневременное постоянство под видом земли, скалы и т. д. Искусство, наука, игра оказываются деятельностью присвоения целиком или частично, и то, что они хотят присвоить через конкретный объект их поиска, есть само бытие, абсолютное бытие в-себе.

Следовательно, онтология извещает нас, что желание есть изначально желание *бытия* и что оно характеризуется как свободный недостаток бытия. Но она говорит нам также, что желание есть отношение с конкретно существующим в середине мира и что это существующее понимается по типу в-себе; она указывает, что отношение для-себя к этому желаемому в-себе есть присвоение. Мы находимся в присутствии двойного определения желания; с одной стороны, желание характеризуется как желание быть определенным бытием, которым является *в-себе-для-себя* и существование которого есть идеал; с другой стороны, желание определяется в громадном большинстве случаев[1] как отношение

---

[1] Кроме определенного случая, когда оно является просто *желанием быть:* желанием быть счастливым, быть сильным и т. д.

с конкретным и случайным в-себе, присвоение которого оно проектирует. Есть ли здесь сверхдетерминация? Совместимы ли эти две характеристики? Экзистенциальный психоанализ может быть уверен в своих принципах, только если онтология предварительно определила отношение этих двух видов бытия: конкретного и случайного в-себе, или объекта желания, и в-себе-для-себя, или идеала желания, и объяснила отношение, которое объединяет присвоение в качестве вида отношения к в-себе, к самому бытию и в качестве вида отношения к в-себе-для-себя. Именно это мы должны сейчас сделать.

Что означает *присвоить* или, если хотите, что мы понимаем вообще под владением объектом? Мы видели редуцируемость категории *"действие"*, которая позволяет в то же время видеть в ней то "бытие", то "обладание"; так ли обстоит дело с категорией *обладания* (l'avoir)?

Я вижу, что в большом числе случаев владеть предметом — значит уметь *его использовать*. Однако я не удовлетворяюсь этим определением. Я пользуюсь в этом кафе этим блюдцем и этим стаканом, однако они не мои. Я не могу "использовать" эту картину, которая висит на моей стене, но она *принадлежит мне*. И не имеет никакого значения, что в определенных случаях я имел бы право *уничтожить* то, чем я владею; было бы слишком абстрактно определять собственность этим правом; к тому же в определенном обществе, экономика которого "управляема", хозяин может владеть своим заводом, не имея права его закрыть; в императорском Риме господин владел своим рабом и не имел права предать его смерти. Впрочем, что означает здесь *право* уничтожить, право использовать? Я вижу, что это право отсылает меня к социальному и что собственность, кажется, определяется в рамках общественной жизни. Но я вижу также, что право является чисто отрицательным и ограничивается тем, чтобы помешать другим использовать или разрушать то, что принадлежит мне. Несомненно, что попытаются определить собственность как общественную функцию. Но из того, что общество, действительно, дает *право* владеть по определенным принципам, не следует, что оно создает отношение присвоения. Тем более если оно это *узаконивает*. Напротив, чтобы собственность могла быть возведена в ранг *священной*, необходимо вначале, чтобы она существовала как отношение, стихийно установленное между для-себя и конкретным в-себе. И если мы сможем увидеть в будущем более справедливую коллективную организацию, где индивидуальное владение перестанет, по крайней мере в определенных границах, поощряться и освящаться, это совсем не значит, что прекратит существование отношение присвоения; возможно, что оно останется в действительности, по меньшей мере, как *личное* отношение человека к вещи. Таким образом, в первобытном обществе, где супружеская связь не являлась еще узаконенной и где передача наследования осуществлялась по материнской линии, эта сексуальная связь существовала по крайней мере как род внебрачной связи. Стало быть, нужно различать владение и право на владение. На том же основании я должен отвергнуть всякое определение прудоновского типа: "Собственность есть кража", так как оно блуждает вокруг вопроса. В самом деле, возможно, что частная собственность была бы *результатом* кражи и что сохранение этой собственности имело бы

следствием грабеж других. Но каким бы ни были ее происхождение и его результаты, собственность тем не менее остается определимой и описываемой сама по себе. Вор считает себя собственником денег, которые он украл. Речь, однако, идет о том, чтобы точно описать отношение вора к награбленному имуществу, так же как и отношение законного владельца к собственности, "честно приобретенной".

Если я рассматриваю объект, которым владею, я вижу, что качество *владеемого* не обозначает объект как чисто внешнее название, отмечающее его внешнюю связь со мной; совсем наоборот, это качество определяет его глубоко; оно появляется для меня и других как составная часть его бытия. Вот почему в первобытных обществах говорят о некоторых людях, что ими *владеют,* их рассматривают как *принадлежащих к...* Именно на это указывают также первобытные обычаи захоронения, когда умерших зарывают в землю вместе с принадлежащими им предметами. Рациональное объяснение "чтобы они могли их там использовать" очевидно пришло позже. Думается, скорее, что в то время, когда этот вид обычаев появился стихийно, не казалось необходимым задаваться вопросами по этому поводу. Объекты имели это особое качество *быть с* мертвыми. Они образовывали единое целое с ними; не было даже вопроса, хоронить ли мертвого без используемых им предметов, так же как, например, хоронить ли его без одной ноги. Труп, кубок, из которого, будучи живым, он пил, нож, который он использовал, *образуют одного мертвого*. Обычай сжигать здравствующих вдов можно вполне подвести под этот принцип; женщиной *владели,* мертвый мужчина берет ее с собой в свою смерть; она по праву мертва; сжигание — это только помощь перейти ей от этой смерти по праву к смерти фактической. Те предметы, которые нельзя положить в могилу, появляются в виде привидений. Привидение есть не что иное, как конкретная материализация идеи, что дом и обстановка *находились во владении.* Сказать, что дом населен призраками — значит сказать, что ни деньги, ни деятельность не устраняют метафизический и абсолютный факт *обладания им* первым владельцем. Действительно, призраки, которые часто посещают замки, являются деградировавшими божествами домашнего очага. Но сами божества домашнего очага — кем являются они, как не слоями владения, которые представлены один за одним на стенах и мебели дома? Само выражение, которое обозначает отношение предмета к его собственнику, в достаточной степени отмечает глубокое проникновение присвоения: быть во владении — значит *быть в...* Иначе говоря, предмет, которым обладают, настигнут *в своем бытии.* Кроме того, мы видели, что уничтожение владеемого влечет за собой устранение права на владение и, наоборот, сохранение того, чем владели, влечет за собой право владеющего. Связь владения является внутренней связью *бытия.* Я встречаю владельца в объекте и через объект, которым он владеет. В этом, очевидно, находит свое объяснение важность *реликвий;* под ними мы понимаем не только религиозные реликвии, но также, и в особенности, вещи, принадлежащие известному человеку (например, Музей Виктора Гюго, "предметы, принадлежащие" Бальзаку, Флоберу и т. д.), в которых мы стремимся снова найти его, "сувениры" любимого человека, ушедшего из жизни, которые, кажется, "увековечивают" его память.

Эта внутренняя, онтологическая связь находящегося во владении с владельцем (ее часто пытаются материализовать в виде таких обычаев, как наложение клейма) не может быть объяснена "реалистической" теорией присвоения. Если истинно, что реализм — это доктрина, делающая из субъекта и объекта две независимые субстанции, обладающие существованием для себя и посредством себя, то нельзя больше понимать присвоение как познание, являющееся одной из его форм; как одно, так и другое остаются во внешних связях, объединяющих на время субъект и объект. Но мы видели, что субстанциальное существование должно быть приписано познаваемому объекту. Это относится и к собственности вообще; именно предмет, которым владеют, существует в себе и определяется постоянством, вневременностью вообще, достаточностью бытия, одним словом, субстанциальностью. Таким образом, именно владеющему субъекту нужно приписать Unselbständigkeit[1]. Одна субстанция не может присваивать другую субстанцию, и если мы познаем в вещах определенное качество *"обладаемого"*, то им первоначально является внутреннее отношение для-себя к в-себе, которое является его собственностью, ведущей свое происхождение из недостаточности бытия для-себя. Само собой разумеется, что на предмет, которым обладают, воздействуют не *реально* актом присвоения, тем более на познаваемый объект не воздействует познание; он остается неприкосновенным (за исключением того случая, когда овладеваемым является человеческое бытие, раб, проститутка и т. п.). На это качество обладаемого воздействуют тем не менее *идеально* через его значение; одним словом, его смыслом является отражение в для-себя этого владения.

Если владеющий и владеемое объединены внутренним отношением, основанном на недостаточности бытия для-себя, то ставится вопрос, как определить природу и смысл *пары*, которую они образуют? Внутреннее отношение, будучи синтетическим, в действительности, создает объединение владельца и того, чем он владеет. Это означает, что тот и другой идеально образуют единственную реальность. Владеть — значит объединиться с объектом под знаком присвоения; хотеть владеть — значит хотеть объединиться с объектом этим отношением. Таким образом, желание особого объекта — не просто желание *этого* объекта, это желание объединиться с объектом внутренним отношением, конституировать с ним единство "владеющий-обладаемое". Желание *иметь*, в сущности, редуцируемо к желанию бытия по отношению к определенному объекту в определенном *отношении бытия*.

Чтобы определить это отношение, нам будут очень полезны предшествующие замечания о действиях ученого, художника и спортсмена. Мы открыли в каждом из этих действий определенное отношение присвоения. И присвоение в каждом случае отмечено тем фактом, что объект появляется для нас одновременно и как субъективная эманация нас самих, и в качестве безразличного внешнего отношения с нами. *Мое* появляется, стало быть, как отношение промежуточного бытия между абсолютно внутренним *я* и абсолютно внешним *не-я*. Как раз в том же самом синкретизме моего, делающегося не-моим, и не-моего, становя-

---

[1] Несамостоятельность *(нем.)*.

щегося моим. Необходимо все же лучше описать это отношение. В проекте владения мы встречаем "несамостоятельное" (unselbsttändig), для-себя отделенное посредством ничто от возможности, которой оно является. Эта возможность есть возможность присвоить *объект*. Мы встречаем, кроме того, *ценность*, преследуемую для-себя и выступающую в качестве идеального указания на целостное бытие, которое реализовывалось бы посредством объединения в тождестве возможного и для-себя, являющегося своей возможностью, то есть бытия, которое реализовалось бы, если бы я был в неразрывном единстве тождества меня и своей собственности. Таким образом, присвоение было бы отношением бытия между для-себя и конкретным в-себе, и это отношение было бы преследуемым идеальным указанием на тождество этого для-себя и обладаемого в-себе.

Владеть — значит *иметь у себя*, то есть быть собственной целью существования объекта. Если владение дано полностью и конкретно, то владелец является *основанием бытия* объекта, которым он обладает. Я владею этим вечным пером, что означает: это вечное перо существует *для меня*, было сделано *для меня*. Первоначально, впрочем, именно я делаю для себя объект, которым хочу владеть. Мой лук, мои стрелы — это объекты, которые я сделал для себя. Разделение труда затемняет это первое отношение, не устраняя его. *Роскошь* является здесь деградацией; я обладаю (в примитивной форме роскоши) объектом, который я *заставил сделать* для меня *моих* людей (рабов, слуг, ,родственников). Роскошь, стало быть, — это форма собственности, очень близкая к первобытной собственности; именно роскошь лучше всего после первобытной собственности проясняет отношение *творения*, которое первоначально конституирует присвоение. В обществе, где разделение труда распространено до предела, это отношение замаскировано, но не устранено; объект, которым я владею, был куплен мной. Деньги представляют мою силу; сами по себе они меньше выступают владением, чем инструментом для владения. Именно поэтому, исключая очень редкий случай скупости, деньги стушевываются перед своей покупательной способностью; они мимолетны, они созданы, чтобы снять покров с объекта, с конкретной вещи; они имеют только переходное бытие. Но *для меня* они кажутся творческой силой; купить предмет — это символическое действие, равнозначное созданию предмета. Поэтому деньги являются синонимом власти; не только потому, что они в действительности могут нам доставить то, что мы желаем, но особенно потому, что они представляют действенность моего желания как такового. Как раз потому, что деньги переходят в вещь, переходя и просто *предполагая* этот переход, они представляют мою магическую связь с предметом. Деньги устраняют *техническую* связь субъекта с объектом и делают желание действующим непосредственно, как желания фантазии. Остановитесь у витрины с деньгами в кармане — выставленные предметы уже более чем наполовину ваши. Таким образом, связь присвоения устанавливается деньгами между для-себя и общим набором предметов в мире. Посредством них желание как таковое становится информатором и творцом. Следовательно, через непрерывную деградацию поддерживается отношение творения между субъектом и объектом. Иметь означает

вначале *создавать*. И связь собственности, которая тогда устанавливается, есть связь непрерывного творения; обладаемый предмет вписывается мной в форму *моих* окрестностей, его существование определено моей ситуацией и его интеграцией в саму эту ситуацию. *Моя* лампа — это не только электрическая лампочка, абажур, подставка из кованого железа; это определенная способность освещать данный письменный стол, эти книги, эту таблицу; это определенный светлый нюанс моей ночной работы, находящийся в связи с моими привычками поздно читать или писать; она оживлена, расцвечена, определена моим употреблением ею; она *является* этим употреблением и существует только посредством него. Изолированная от моего письменного стола, от моей работы, поставленная в группу предметов на пол зала для продажи, она радикально "гаснет"; она больше не *моя* лампа, даже не лампа вообще; она возвращается к первоначальной материальности. Таким образом, я ответствен за существование моих владений среди людей. Посредством собственности я их возвышаю до определенного типа функционального бытия; моя простая *жизнь* является для меня творческой как раз потому, что посредством своей непрерывности она увековечивает качество *обладаемого* в каждом из предметов моего обладания; я привожу к бытию со мной совокупность моих окрестностей. Если их отделяют от меня, они умирают, как умерла бы моя рука, если бы ее отделили от меня.

Но первоначальным и радикальным отношением творения является отношение эманации. Трудности, с которыми сталкивается картезианская теория субстанции, помогут нам открыть это отношение. То, что я создаю, если я понимаю под созданием приведение материи и формы к существованию, — это я сам. Драмой абсолютного творца, если бы он существовал, была бы невозможность выйти из себя, так как его творение может быть только им самим; откуда брало бы оно, в самом деле, свою объективность и свою независимость, если его материя и его форма — *из меня*. Только некоторый род инерции мог бы закрепить его передо мной, но, чтобы эта инерция могла действовать, нужно, чтобы я ее поддерживал в существовании непрерывным созиданием. Таким образом, в той степени, в какой я являюсь себе как *созидающий* предметы посредством единственного отношения *присвоения*, эти предметы оказываются *мною*. Вечное перо и трубка, одежда, письменный стол, дом — это *я сам*. Целостность моих владений отражает целостность моего бытия. *Я есть* то, что *я имею*. Именно *я есть* касание этой чашки, этой безделушки. Эта гора, по которой я взбираюсь, *является мной* в той степени, в какой я ее покоряю. И когда я нахожусь на ее вершине, которую я "приобрел" ценой этих самых усилий, этот обширный вид на долину и окружающие высоты — всем этим *являюсь* я; панорама — это я, расширенный до горизонта, так как она существует только посредством меня, только для меня.

Но творение — понятие мимолетное, оно может существовать только посредством своего движения. Если оно останавливается, то исчезает. На крайних границах своего значения оно отрицается; я или нахожу только мою чистую субъективность, или встречаю голую и безразличную материальность, которая не имеет больше никакого отношения ко мне. *Творение* может пониматься и сохраняться только как непрерывный

переход от одной границы к другой. *Необходимо,* чтобы в своем появлении объект был бы полностью моим и полностью независим от меня. Именно это мы думаем реализовать во владении. Объект, которым владеют в качестве владеемого, есть непрерывное творение; однако он остается здесь, он существует сам собой, он в-себе; если я отвернусь от него, он не перестанет от этого существовать; если я подойду к нему, он *представится* мне на моем письменном столе, в моей комнате, на *этом* месте в мире. С начала появления он оказывается непроницаемым. Это вечное перо полностью мое в такой степени, что я не различаю его больше от действия письма, которое является *моим* действием. И тем не менее, с другой стороны, оно неизменяемо, моя *собственность* его не изменяет, она является лишь моим идеальным отношением к нему. В определенном смысле я использую мою собственность, если я ее возвышаю к использованию, но, если я хочу ее созерцать, связь владения исчезает, я больше не понимаю, что означает владение. Трубка находится здесь, на столе, независимая, безразличная. Я беру ее в руки, я ощупываю ее, созерцаю, *чтобы* реализовать это присвоение; но как раз потому, что эти жесты предназначены для того, чтобы дать мне *наслаждение* этой собственностью, им не хватает цели, у меня остается только кусок инертного дерева между пальцами. Только когда я возвышаю *свои* объекты к цели, когда я их использую, я могу наслаждаться их обладанием. Таким образом, отношение непрерывного созидания включает в себя в качестве своего неявного противоречия абсолютную независимость и в-себе создаваемых объектов. Владение является магическим отношением; я *являюсь* этими объектами, которыми я владею, но снаружи, лицом ко мне; я их создаю независимыми от меня, то, чем я обладаю, есть *я* вне себя, вне всякой субъективности, как в-себе, которое ускользает от меня в каждый момент и которое я увековечиваю в каждый момент созидания. Но как раз потому, что я всегда вне себя, в другом месте в качестве незавершенного, объявляющего о своем бытии тем, чем оно не является, в то время когда я владею, я отчуждаюсь в пользу обладаемого объекта. В отношении владения прочной границей является вещь, которой обладают; я являюсь ничем вне ее, я есть ничто, которое владеет, не что иное, как простое владение, незаконченное, недостаточное, законченность и полнота которого находятся в этом объекте, там. Во владении я являюсь своим собственным основанием, поскольку я существую в себе, поскольку в действительности владение — это непрерывное творение, я познаю объект, которым владею в качестве основанного мной в его бытии; но поскольку, с одной стороны, творение является эманацией, этот объект растворяется во мне, он только я, и поскольку, с другой стороны, он находится изначально в-себе, он есть не-я; он является мной наряду со мной, объективным, в-себе, постоянным, непроницаемым, существующим по отношению ко мне во внешнем безразличии. Следовательно, я есть основание самого себя, поскольку я существую как безразличный и в-себе по отношению к самому себе. А это как раз и есть сам проект в-себе-для-себя. Это идеальное бытие определяется как в-себе, которое в качестве для-себя было бы своим собственным основанием, или как для-себя, первоначальным проектом которого не был бы способ бытия, но бытие, а именно

бытие-в-себе, которым оно является. Видно, что присвоение есть не что иное, как *символ* идеала для-себя, или ценность. Пара владеющее для-себя и обладаемое в-себе равнозначна бытию, которое является, чтобы владеть собой, и владение которого есть его собственное творение, то есть Бог. Таким образом, владеющий намеревается насладиться своим бытием в-себе, своим бытием-вне. Посредством владения я возвращаю бытие-объект, уподобляемое моему бытию-для-других. Тем самым другой не может меня захватить; бытие, которое другой хочет породить и которым являюсь я-для-другого, мной уже присвоено, я его использую. Следовательно, владение, кроме того, есть *защита от другого*. Мое — это я в качестве несубъективного, поскольку я являюсь его свободным основанием.

Однако нельзя слишком настаивать на том факте, что это отношение является *символическим* и *идеальным*. Я не удовлетворен больше моим первоначальным желанием быть для себя своим собственным основанием посредством присвоения, как больной Фрейда не удовлетворен своим Эдиповым комплексом, когда он грезит, что солдат убил царя (то есть своего отца). Поэтому *собственность* предстает собственнику одновременно и как данная сразу, в вечности, и как требующая бесконечного времени для своей реализации. Никакой жест *использования* не реализует присваивающее использование, но он отсылает к другим присваивающим жестам, каждый из которых имеет только магическое значение. Владеть велосипедом — это значит уметь вначале разглядеть его, потом коснуться его. Но касания явно недостаточно; нужно уметь забраться на него, чтобы совершить прогулку. Однако эта *бесцельная* прогулка сама по себе также недостаточна; нужно использовать велосипед для того, чтобы совершать поездки. А это отсылает нас к использованиям более длительным, более совершенным, к долгим путешествиям по Франции. Но эти путешествия сами по себе распадаются на множество поступков присвоения, каждый из которых отсылает к другим. В конечном счете, как можно было предвидеть, достаточно отдать деньги, чтобы велосипед принадлежал мне, но нужна вся моя жизнь, чтобы реализовать это владение; именно это я хорошо чувствую, приобретая предмет; владение является предприятием, которое смерть оставляет всегда незавершенным. Смысл этого мы узнаем сейчас: невозможно реализовать отношение, символизируемое присвоением. В себе присвоение не имеет ничего конкретного. Это не реальная деятельность (как есть, пить, спать и т. д.), которая, кроме того, служила бы символом отдельного желания. Напротив, оно существует лишь посредством символа; этот символизм придает ему его значение, его связь, его существование. Следовательно, нельзя найти в нем положительного использования вне его символического значения; оно является лишь указанием на высшее использование (использование бытия, которое было бы основанием самого себя), находящееся всегда вне всех присваивающих действий, предназначенных для его реализации. Как раз это признание невозможности *владения* объектом вызывает у для-себя сильное желание *разрушить* объект. Разрушить — значит растворить в себе, значит поддерживать с бытием-в-себе разрушенного объекта отношение такое же глубокое, как и в творении. Пламя, сжигающее ферму, которую я поджег, реализует постепенно

смешивание фермы со мной самим; уничтожаясь, она превращается в *меня*. Сразу же я нахожу отношение бытия творения, но обратное: я *являюсь* основанием риги, которая горит, я *являюсь* этой ригой, поскольку я разрушил ее бытие. Реализованное уничтожение есть присвоение, может быть, более тонкое, чем созидание, так как разрушенного объекта нет здесь, чтобы показать свою непроницаемость. Он имеет непроницаемость и достаточность бытия в-себе, чем он *был*, но в то же время он обладает невидимостью и прозрачностью ничто, которым являюсь я, потому что его *больше нет*. Этот стакан, который я разбил и который "был" на этом столе, еще находится здесь, но в качестве абсолютной прозрачности; я вижу все существа насквозь через него. Именно это кинорежиссеры пытались сделать посредством двойного экспонирования (surimpression) пленки. Разрушенный объект уподобляется сознанию, хотя он имеет невосстановимость в-себе. В то же время он положительно мой, поскольку единственный факт, что я имею в бытии то, чем я был, предохраняет разрушенный объект от исчезновения; я его воссоздаю, воссоздавая себя; таким образом, разрушить — значит воссоздать, принимая на себя одного ответственность за бытие того, что существовало *для всех*. Разрушение, стало быть, нужно поставить в один ряд с присваивающими действиями. Кроме того, многие из присваивающих действий имеют, между прочим, разрушающую наряду с другими структуру; использовать — значит употребить. *Используя* свой велосипед, я *употребляю* его, изнашиваю, то есть непрерывное присваивающее созидание сопровождается частичным разрушением. Этот износ может опечалить по строго практическим причинам, но в большинстве случаев он вызывает тайную радость, почти наслаждение; именно от *нас* он *исходит* — ведь мы *потребляем*. Нужно заметить, что это слово "потребление" обозначает одновременно: присваивающее разрушение и пищевое использование. Потреблять — значит уничтожать и есть; это значит разрушать, включая в свой состав. Если я катаюсь на велосипеде, я могу досадовать на износ шин, потому что трудно найти другие для замены, но образ использования, которое я испытываю своим телом, является образом разрушающего присвоения, "творения-уничтожения". Перемещаясь и перемещая меня, велосипед своим движением творит и производит меня; но это творение глубоко отпечатывается на объекте посредством непрерывного и небольшого износа, который накладывается на него подобно клейму, накладываемому на раба. Объект является моим, так как именно я его использую; *мое* изнашивание есть обратная сторона моей жизни[1].

Эти замечания позволяют лучше понять смысл некоторых чувств или поступков, обычно рассматриваемых как нередуцируемые; например, *щедрость*. В самом деле, *дар* является примитивной формой разрушения. Известно, например, что потлач[2] предполагает разрушение огромного количества товаров. Эти разрушения противостоят другому;

---

[1] Бруммель* считал элегантным носить одежду всегда немного поношенную. Он ужасался новой; то, что ново, — "празднично", ничье.

[2] potlatch — индейский праздник, сопровождаемый определенными ритуалами. — *Ред.*

они его связывают. На этом уровне безразлично, разрушен объект или дан другому. В любом случае потлач есть разрушение или сковывание другого. Отдавая объект, я разрушаю его так же, как и уничтожая. Я подавляю в нем качество быть *моим*, которое глубоко конституировало его в его бытии; я устраняю его из моего поля зрения, я конституирую его (по отношению к моему столу, моей комнате) *отсутствующим;* я буду сохранять у него только призрачное и прозрачное бытие *прошлых* объектов, поскольку я являюсь тем, посредством кого предметы продолжают почетное существование после их уничтожения. Таким образом, щедрость является прежде всего функцией разрушительной. Страсть к тому, чтобы отдавать, охватывающая в определенные моменты некоторых людей, является прежде всего страстью к разрушению. При установке на одержимость она *равнозначна "любви"*, сопровождающей разрушение предметов. Но эта страсть к разрушению, лежащая в основе щедрости, есть не что иное, как страсть к обладанию. Во всем том, что я оставляю, что я отдаю, я наслаждаюсь в высшей степени тем, что я дарю; дар является наслаждением острым и кратким, почти сексуальным; отдавать — значит, владея, наслаждаться объектом, который отдаешь, это контакт разрушающе-присваивающий. Но в то же время дар околдовывает того, кому дарят; он обязан его воссоздавать, поддерживать в бытии непрерывным созиданием того моего, чего я больше не хочу, чем я только что владел до его уничтожения и что в конечном счете остается только образом. Отдать — значит закабалить. Эта сторона дара нас здесь не интересует, поскольку она касается главным образом наших отношений с другим. Мы хотели бы отметить только, что щедрость не является нередуцируемой; давать — значит присваивать себе через разрушение, используя его, чтобы закабалить другого. Следовательно, щедрость является чувством, структурированным существованием другого, и отмечается предпочтением *присвоения через разрушение*. Этим самым она ведет нас к *ничто* еще более, чем к в-себе (речь идет о ничто в-себе, которое, очевидно, является само в-себе, но которое, как ничто, может символизировать бытие, являющееся своим собственным ничто). Если, таким образом, экзистенциальный психоанализ встречает проявление *щедрости* у субъекта, то он должен найти далее его первоначальный проект и спросить, почему субъект выбрал присвоение через разрушение, а не через созидание. Ответ на этот вопрос откроет первоначальное отношение к бытию, которое конституирует исследуемую *личность*.

Эти соображения имеют в виду лишь осветить *идеальный* характер отношения присвоения и символическую функцию всякого присваивающего поведения. Нужно добавить, что символ не расшифровывается самим субъектом. Но это не потому, что символизация готовится в бессознательном, а по самой структуре бытия-в-мире. Мы видели в главе, посвященной трансцендентности, что инструментальный порядок в мире был проектируемым образом к в-себе моих возможностей, то есть того, чем я являюсь, но что я не могу никогда расшифровать этот мирской образ, поскольку он не что иное, как рефлексивное размножение, чтобы я мог быть для самого себя в качестве эскиза объекта. Таким образом, круг самости, будучи нететическим и, следовательно, являясь предвос-

хищением того, чем я являюсь, оставаясь не тематизированным, этим "бытием-в-себе" самого себя, к которому меня отсылает мир, может быть только замаскированным бытием для моего *познания*. Я могу лишь приспособиться к нему в приблизительном действии и через действие, которое его порождает. Следовательно, владеть — нисколько не означает знать, что происходит с объектом, которым владеешь, в отношении, отождествляющем созидание-разрушение, но означает именно *быть в этом отношении* или, более того, *быть этим отношением*. И объект, которым владеют, имеет для нас непосредственно постигаемое качество, которое полностью его преобразует, — качество быть *моим*, но оно само здесь в строгом смысле слова нерасшифруемо, оно открывается в действии и через действие; оно показывает, что имеет отдельное значение, но исчезает, не раскрывая свою глубокую структуру и свое значение, в то время как мы хотим отойти на расстояние от объекта и созерцать его. Этот отход является сам по себе разрушителем связи присвоения; мгновение перед этим я был включен в идеальную целостность, и как раз потому, что я был вовлечен в мое бытие, я не мог его знать; мгновением позже целостность оказывается разорванной, и я не могу раскрыть ее смысл по разъединенным кусочкам, ее составлявшим, как это видно из того созерцательного опыта, который, помимо своего желания, претерпевают некоторые больные и который называют деперсонализацией. Мы, однако, вынуждены прибегнуть к экзистенциальному психоанализу, чтобы открыть в каждом отдельном случае значение этого синтеза присвоения, общий и абстрактный смысл которого мы собираемся определить в онтологии.

Остается определить в целом значение объекта, которым владеют. Это исследование должно пополнить наши знания о проекте присвоения. Что же мы пытаемся, однако, себе присвоить?

С одной стороны, легко увидеть в абстракции, что мы намерены первоначально владеть не столько способом бытия объекта, сколько бытием этого объекта. В самом деле, именно в качестве конкретного представителя бытия-в-себе мы желаем присвоить его себе, то есть понять себя как основание его бытия, поскольку оно является идеально нами самими; с другой стороны, эмпирически присвоение объекта никогда не может осуществляться *ни ради него самого*, ни ради его индивидуального использования. Никакое единичное присвоение не имеет смысла вне своих неопределенных продолжений; вечное перо, которым я владею, имеет значение для всех вечных перьев; это значит, что я владею в его лице классом вечных перьев. Но, кроме того, я владею в нем возможностью писать, проводить штрихи определенной формы и определенного цвета (так как я заряжаю инструмент чернилами, которые я использую); эти штрихи, их цвет, их смысл сконденсированы в нем так же, как бумага, ее особое сопротивление, ее запах и т. д. По поводу всякого владения возникает синтез кристаллизации, который описал Стендаль в связи с единственным случаем любви. Каждый объект, которым владеют, который выделяется на фоне мира, обнаруживает весь мир, так же как и любимая женщина выявляет небо, пляж, море, ее окружающие. Приобрести этот объект означает, стало быть, приобрести символически мир. Каждый может это признать, обращаясь к своему

собственному опыту; я приведу личный пример не ради доказательства, но чтобы руководить анализом читателя.

Несколько лет назад я принял решение больше не курить. Терзания были мучительны, и, по правде говоря, я был обеспокоен не столько *вкусом* табака, от которого я собрался отказаться, сколько *смыслом* акта курения. Была проведена полная кристаллизация; я обычно курил в театре, утром во время работы, вечером после обеда, и мне казалось, что, прекратив курить, я устраняю свой интерес к театру, свое пристрастие к вечернему отдыху, свою склонность к утренней работе. Каким бы неожиданным ни представлялось моим глазам событие, мне казалось, что оно будет фундаментально обеднено, если я не могу его больше воспринимать во время курения. Быть-восприимчивым-к-бытию-встречаемому-мной-курящим — таким являлось конкретное качество, универсально распространяющееся на вещи. Мне казалось, что я собираюсь от них оторвать это качество и что в среде этого универсального обеднения едва ли стоит жить. Итак, курение является разрушающей реакцией присвоения. Табак есть символ "присвоенного" бытия, поскольку оно разрушается в соответствии с ритмом моих затяжек способом "непрерывного разрушения", поскольку оно переходит в меня и его изменение во мне обнаруживается символически преобразованием потребленного твердого вещества в дым. Связь пейзажа, рассматриваемого при курении, этой небольшой кремационной жертвы, такова, как мы только что увидели, что она была своеобразным символом. Это значит, следовательно, что реакция разрушающего присвоения табака символически равнозначна присваемому разрушению всего мира. Посредством выкуриваемого табака горит и дымится мир, растворяясь в дыму, чтобы войти в меня. Я должен, чтобы сохранить свое решение, реализовать определенный вид декристаллизации, то есть редуцировать, не слишком отдавая в этом себе отчета, табак не более чем к нему самому; то есть к траве, которая сгорает, разорвав его символические связи с миром, и убедить себя, что я не теряю ничего в театральной пьесе, в пейзаже, в книге, которую я читаю, если я их буду рассматривать без моей трубки, то есть перевести себя к другим способам владения этими объектами, в отличие от владения в этой жертвенной церемонии. В то время как я буду убеждаться в этом, мое сожаление редуцируется к незначительной вещи; я буду сожалеть, что не стану больше ощущать запах табачного дыма, тепло от трубки в моих пальцах и т. п. Тут мое сожаление станет безоружным и достаточно терпимым.

Таким образом, то, что мы основательно желаем себе присвоить в объекте, — это его бытие, а оно есть мир. Эти две цели присвоения суть в действительности лишь одна цель. Я пытаюсь за феноменом овладеть его бытием. Но это бытие феномена сильно отличается, как мы видели, от феномена бытия; оно является бытием-в-себе, а не только бытием некоторой отдельной вещи. Это совсем не означает, что здесь существует переход к универсальному, но, скорее, рассматриваемое бытие в его конкретной обнаженности становится внезапно бытием целостности. Следовательно, нам стало более ясным отношение владения: владеть — значит хотеть владеть миром через отдельный объект. И так как владение определяется в качестве усилия, чтобы понять себя в виде

основания бытия, поскольку оно идеально является нами, то всякий проект владения намеревается конституировать Для-себя в качестве основания мира или конкретной целостности в-себе, поскольку она выступает как целостность для-себя, существующего по способу в-себе. Быть-в-мире — значит проектировать владение миром, то есть понять весь мир в качестве того, чего не хватает для-себя, чтобы оно стало в-себе-для-себя; это значит включиться в целостность, являющуюся как раз идеалом, или ценностью, или становящейся целостностью, которая была бы идеально конституирована посредством слияния для-себя как распадающейся целостности, имеющей в бытии то, чем она является, с миром как целостностью в-себе, которая есть то, чем она является. Нужно хорошо понять, что у для-себя нет проекта основать бытие разума, то есть бытие, которое оно сначала бы задумало (форму и материю), чтобы затем придать ему существование; это бытие в действительности было бы чисто абстрактным, универсальным; его понятие не могло быть предшествующим бытию-в-мире, оно его, напротив, предполагало бы, как оно предполагало бы доонтологическое понимание бытия, в высшей степени конкретного и присутствовавшего сначала, которое является "здесь" и есть первое бытие-здесь для-себя, то есть бытие мира; для-себя совсем не является, чтобы мыслить вначале универсальное и чтобы определить себя в функции понятий; оно есть свой выбор, и его выбор не может быть абстрактным, в противном случае само бытие для-себя было бы абстрактным. Бытие для-себя является индивидуальным приключением, и выбор должен быть выбором индивидуального, конкретного бытия. Это имеет значение, как мы видели, для *ситуации* вообще. Выбор для-себя является всегда выбором конкретной ситуации в ее несравнимой единичности. Но это также имеет значение и для онтологического смысла этого выбора. Когда мы говорим, что для-себя есть проект *бытия,* то оно понимается не как бытие-в-себе, которым оно проектирует быть в качестве общей структуры для всех существующих определенного типа; его проект ни в коем случае не является, как мы видели, понятием. То, чем оно проектирует быть, появляется для него как целостность в высшей степени конкретная: она есть *это* бытие. И, несомненно, в этом проекте можно предвидеть возможности универсализирующего развития; но это подобно тому, как стали бы говорить, что любящий любит всех женщин или всякую женщину в одной женщине. Это конкретное бытие, основанием которого для-себя проектирует быть, не может быть *задумано,* как мы только что видели, поскольку оно конкретно, не может быть тем более *вообразимо*, так как воображаемое есть ничто, а это бытие является бытием в высшей степени. Необходимо, чтобы оно *существовало,* то есть чтобы оно *встречалось,* но чтобы его встреча производилась бы только выбором, который делает для-себя. Для-себя есть выбор-встреча, то есть оно определяется как выбор основать бытие, встречей которого он является. Это значит, что для-себя, как индивидуальное предприятие, есть выбор *этого мира* в качестве целостности индивидуального бытия; для-себя возвышает мир не к логической универсальности, а к новому конкретному "состоянию" того же самого мира, в котором бытие было бы в-себе, основанным для-себя, то есть для-себя возвышает мир к конкретно-

му-бытию-вне-конкретно-существующего-бытия. Таким образом, бытие-в-мире есть проект овладения этим миром и ценность, которая преследует для-себя, конкретное указание на индивидуальное бытие, конституируемое синтетической функцией *этого* для-себя-*здесь* и *этого* мира-*здесь*. В самом деле, бытие, где бы оно ни было, откуда бы оно ни шло и по какому бы способу его ни рассматривали, будь оно в-себе, или для-себя, или невозможный идеал в-себе-для-себя, является в своей первичной случайности индивидуальным приключением.

Следовательно, мы можем определить отношения, которые объединяют две категории: "быть" и "иметь". Мы видели, что желание может быть первоначально желанием быть или желанием иметь. Но желание иметь не является нередуцируемым. В то время как желание быть непосредственно обращено к для-себя и проектирует придать ему без переходов значимость в-себе-для-себя, желание иметь направляет для-себя на мир, в мир и через мир. Именно через присвоение мира проект обладания намеревается реализовать ту же самую ценность, что и желание быть. Вот почему эти желания, которые можно различать посредством анализа, в действительности неразделимы; невозможно найти желание быть, которое не удваивалось бы желанием иметь, и наоборот; речь, в сущности, идет о двух направлениях внимания по поводу одной и той же цели или, если хотите, о двух интерпретациях той же самой фундаментальной ситуации, из которых одна стремится без обиняков придать бытие Для-себя, другая устанавливает круг самости, то есть включает мир между для-себя и его бытием. Что касается первоначальной ситуации, то она есть недостаток бытия, которым я являюсь, то есть которым я делаюсь в бытии. Но как раз бытие, недостатком которого я делаюсь, строго индивидуально и конкретно; это бытие, которое *уже существует* и в середине которого я появляюсь, будучи *его* недостатком. Таким образом, само ничто, которое я есть, оказывается индивидуальным и конкретным, будучи *этим* ничтожением, а не каким-либо другим.

Всякое для-себя есть свободный выбор; каждое из этих действий, как самое незначительное, так и самое значимое, выражает этот выбор и выделяет его; это то, что мы назвали нашей свободой. Мы узнали теперь *смысл* этого выбора; он есть выбор бытия то ли непосредственно, то ли через присвоение мира или, скорее, одновременно то и другое. Следовательно, моя свобода есть выбор бытия Бога, и все мои действия, все мои проекты выражают и отражают его множеством способов, так как он является бесконечностью способов бытия и способов обладания. Экзистенциальный психоанализ ставит цель найти через эти конкретные и эмпирические проекты первоначальный способ, которым каждый должен выбрать свое бытие. Остается объяснить, скажут нам, почему я выбираю владение миром через такое-то или другое отдельное *это*. Мы могли бы ответить, что это как раз свойство свободы. Однако сам объект не является нередуцируемым. Мы видим в нем *бытие* через его способ бытия или качество. И качество, особенно материальное качество (текучесть воды, плотность камня и т. д.), являясь способом бытия, лишь представляет бытие определенным образом. То, что мы выбираем, есть, следовательно, определенный способ, которым открывается бытие

и позволяет собой овладеть. Желтое и красное, вкус помидора или зеленого гороха, грубость и нежность ни в коем случае не являются нередуцируемыми данными; они символически выражают в наших глазах определенный способ, которым может даваться бытие, и мы реагируем на это отвращением или желанием, на основе которых мы видим бытие, появляющееся на их поверхности тем или иным образом. Экзистенциальный психоанализ должен раскрыть *онтологический смысл* качеств. И только таким образом, а не посредством соображений о сексуальности, будут объяснять, например, определенные постоянные поэтических "вымыслов" ("геологическое" у Рембо, текучесть воды у По) или просто *вкусы* каждого — эти пресловутые вкусы, о которых, как говорят, не спорят, не учитывая при этом, что они символизируют на свой манер все "Weltanschauung", весь выбор бытия и что отсюда проистекает их *очевидность* для тех, кто их сделал своими. Следовательно, нужно, чтобы мы наметили эту особую задачу экзистенциального психоанализа в виде указания для последующих исследований. Ведь свободный выбор является нередуцируемым не на уровне вкуса сладости или горечи и т. д., но на уровне выбора стороны бытия, которая раскрывается *посредством* сладости и горечи.

3. О качестве, раскрывающем бытие

Речь идет о том, чтобы попытаться провести психоанализ *вещей*. Именно это с большим талантом начал делать Г. Башляр в своей последней книге "Вода и грезы". В этом труде есть большие обещания, в особенности это открытие "материального воображения". По правде говоря, термин "*воображение*" нам не подходит, тем более не годится эта попытка найти за вещами и их студенистой, твердой или жидкой материей "образы", которые мы туда проектировали бы. Восприятие, как мы показали в другом месте[1], не имеет ничего общего с воображением; оно, напротив, его исключает, как и воображение исключает восприятие. Воспринимать совсем не означает объединять образы с ощущениями; эти положения ассоцианистского происхождения нужно полностью убрать, следовательно, психоанализ должен не отыскивать образы, но лишь объяснять *смыслы*, реально принадлежащие вещам. Вне всякого сомнения, "человеческий" смысл *липкого, вязкого* и т. д. не принадлежит к в-себе. Но возможности тем более, как мы видели, ему не принадлежат, однако они-то и конституируют мир. *Материальные* значения (человеческий смысл снежных игл, зернистости, плотности, жирности и т. д.) являются такими же реальными, как и мир, ни больше ни меньше, и прийти в мир — значит появиться среди этих значений. Но речь идет, несомненно, о простом различии в терминологии; а Г. Башляр оказывается смелее, и кажется, что он обнаруживает глубину мысли, когда говорит в своих лекциях о том, чтобы подвергнуть психоанализу растения, или когда называет одну из своих работ "Психоанализ огня". В самом деле, речь идет о том, чтобы применить *не к субъекту*, а к ве-

[1] Ср. L'Imaginaire. N.R.F. 1939.

щам объективный метод расшифровки, не предполагающий никакой предварительной ссылки на субъект. Когда, например, я хочу определить объективное значение снега, я вижу, скажем, что он тает при определенных температурах и что это таяние снега есть его смерть. Речь здесь идет просто об объективной констатации. И когда я хочу определить значение этого таяния, нужно, чтобы я его сравнил с другими объектами, расположенными в других областях существования, но также объективными, также трансцендентными — идеями, привязанностями, людьми, о которых я также могу сказать, что они *тают* (деньги *тают* у меня в руках; я в поту, *таю;* некоторые идеи — в смысле объективных социальных значений — образуют "снежный ком", а другие *тают*[1]; *как* он похудел, как *истаял*); несомненно, я получу, таким образом, определенное отношение, связывающее некоторые формы бытия с некоторыми другими. Сравнение тающего снега с некоторыми другими, более таинственными формами таяния (например, в содержании некоторых мифов; портной из сказки братьев Гримм под видом камня берет в руки сыр и сжимает его с такой силой, что из него капает сыворотка, а присутствующие думают, будто он обладает огромной силой, если заставил капать камень, выжал из него жидкость) поможет нам узнать о скрытой текучести твердых тел — в том смысле, в каком Одиберти** удачно говорил о скрытой черноте молока. Эта текучесть, которая, в свою очередь, должна сравниваться с фруктовым соком или с человеческой кровью, также представляющей собой нечто вроде нашей скрытой витальной жидкости, отсылает нас к некой постоянной возможности превращения *зернистой плотности* (обозначающей определенное качество бытия *чистого в-себе*) в *однородную и недифференцированную жидкость* (другое качество бытия чистого в-себе). Здесь мы познаем в самом ее истоке и со всей ее онтологической значимостью антиномию непрерывного и прерывистого, женских и мужских полюсов мира, диалектическое развитие которой мы увидим далее в квантовой теории и волновой механике. Таким образом, мы сможем расшифровать тайный смысл снега, который является его онтологическим смыслом. Но где во всем этом отношение к субъективному? В воображении? Мы только сравнили строго объективные структуры и сформулировали гипотезу, которая может их объединить и сгруппировать. Именно поэтому психоанализ здесь имеет дело с самими вещами, а не с людьми. Поэтому-то я и остерегаюсь больше, чем Г. Башляр, в этой плоскости ссылаться на материальные вымыслы поэтов, будь то Лотреамон, Рембо или По. Конечно, увлекательно исследовать "Бестиарий Лотреамона"***. Но если в этом исследовании мы действительно станем ссылаться на субъективное, то мы достигнем результатов поистине значимых, только когда будем видеть в Лотреамоне изначальное и чистое предпочтение животного начала[2] и определим *прежде всего* объективный смысл животного начала. Если, в самом деле, Лотреамон *есть то, чему он отдает предпочтение*, нужно вначале выяснить природу того, что он

---

[1] Пусть вспомнят также "тающие деньги" Даладье*.

[2] Определенного животного начала, а именно того, что Шелер называет *жизненными ценностями*.

предпочитает. Конечно, мы знаем, что он "вкладывает" в животное начало нечто иное и большее, чем вкладываю я. Но эти субъективные обогащения, которые мы узнаем от Лотреамона, поляризуются объективной структурой животного начала. Поэтому-то экзистенциальный психоанализ Лотреамона предполагает вначале расшифровку объективного смысла *животного начала.* Подобным образом я думал давно о *каменистости* Рембо. Но какой бы смысл имела она, если бы мы не установили предварительно значение геологического вообще? Но, скажут, значение предполагает человека. Мы и не говорим другого. Однако только человек, будучи трансцендентностью, устанавливает значащее самим своим появлением, а значащее по причине самой структуры трансцендентности является отсылкой к другим трансцендентностям и может расшифровываться без обращения к субъективности, которая его установила. Потенциальная энергия тела есть объективное качество этого тела, которое должно быть рассчитано объективно, с учетом единственно лишь объективных обстоятельств. Однако эта энергия может пребывать в теле только в мире, появление которого коррелятивно появлению для-себя. Точно так же откроют при помощи строго объективного психоанализа другие возможности, более глубоко включенные в материю вещей и остающиеся полностью трансцендентными, хотя они соответствуют еще более фундаментальному выбору человеческой-реальности — выбору *бытия.*

Это приводит нас к уточнению второго пункта, в котором мы расходимся с Г. Башляром. Очевидно, что всякий психоанализ должен иметь свои априорные принципы. В частности, он должен знать *то, что он ищет,* иначе как бы он мог это найти? Но так как цель его исследования не может быть сама установлена посредством психоанализа, не впадая в порочный круг, нужно, чтобы она была объектом постулата, или чтобы ее получали из опыта, или устанавливали с помощью какой-то другой дисциплины. Фрейдистское либидо — явным образом простой постулат; адлеровская воля к власти кажется обобщением вне метода эмпирических данных; разумеется, нужно, чтобы она была вне метода, так как именно она позволяет заложить основы психоаналитического метода. Г. Башляр, кажется, полагается на своих предшественников, постулат сексуальности, по-видимому, доминирует в его исследованиях; в других случаях он отсылает нас к *Смерти,* к травматизму при рождении, воле к власти; короче говоря, его психоанализ более уверен в своем методе, чем в принципах, и несомненно рассчитывает на свои результаты, чтобы прояснить точную цель исследования. Но это значит ставить телегу впереди лошади: никогда следствия не позволят установить принцип, так же как сложение конечных модусов не позволит понять субстанцию. Поэтому нам представляется, что нужно отбросить здесь эти эмпирические принципы или эти постулаты, которые априори превращали бы человека в некую сексуальность или в некую волю к власти, и что нужно строго установить цель психоанализа исходя из онтологии. Именно это мы попытались сделать в предыдущем параграфе. Мы видели, что человеческая реальность, еще до того как она может быть описана как *либидо* или как воля к власти, является *выбором бытия,* непосредственным или через присвоение мира. И мы видели, что, когда

выбор направлен на присвоение, каждая *вещь* выбирается в конечном счете не в соответствии со своим сексуальным потенциалом, но вследствие того способа, каким она *выражает* бытие, каким бытие обнаруживается на ее поверхности. Психоанализ *вещей* и их *материи* должен, следовательно, заниматься прежде всего тем, чтобы установить способ, которым каждая вещь является *объективным* символом бытия и отношения человеческой реальности к этому бытию. Мы не отрицаем, что можно было бы открыть впоследствии всякий сексуальный символизм в природе, но это вторичный и редуцируемый слой, который вначале предполагает анализ досексуальных структур. Таким образом, мы будем рассматривать исследование Г. Башляра о воде, изобилующее изобретательными и глубокими суждениями, как совокупность указаний и ценное собрание данных, которые сейчас должны быть использованы психоанализом, сознающим свои принципы.

С самого начала онтология может сообщить психоанализу *истинное* происхождение значений вещей и их *истинное* отношение к человеческой реальности. Она одна в действительности может исходить из трансцендентности и постигнуть разом бытие-в-мире с его двумя членами, поскольку только она с самого начала исходит из перспективы *cogito*. Также и идея фактичности и идея ситуации позволят нам понять экзистенциальный символизм вещей. Мы видели, что теоретически возможно, а практически невозможно отличить фактичность от проекта, который ее конституирует в ситуации. Эта констатация может здесь быть полезной; нельзя думать, как мы видели, что *это* при внешнем безразличии своего бытия и независимо от появления для-себя имело бы какое-либо значение. Конечно, его *качество* есть не что иное, как его бытие. Желтизна лимона, говорили мы, не является субъективным способом восприятия лимона: она *есть лимон*. Мы также показали[1], что лимон полностью исчерпывается своими качествами и что каждое из качеств входит в другие; вот что мы как раз и назвали *это*. Всякое качество бытия является всем бытием; оно есть присутствие его абсолютной случайности, его безразличие нередуцируемости. Тем не менее во второй части книги мы настаивали на неотделимости, в самом качестве, проекта от фактичности. Мы писали: "Чтобы было качество, нужно, чтобы существовало бытие для ничто, которое по природе *не является* бытием... качество — *бытие, целиком* раскрывающееся в границах *имеющегося*". Таким образом, с самого начала мы не можем приписать значение качества бытию *в-себе*, потому что нужно уже "имеющееся", то есть необходимо ничтожащее опосредование для-себя, чтобы были качества. Но мы легко понимаем, исходя из этих замечаний, что значение качества свидетельствует, со своей стороны, о наличии нечто как усилении "имеющегося", поскольку именно на него мы опираемся, чтобы возвысить "имеющееся" к бытию таким, каким оно есть абсолютно и в-себе. В каждом восприятии качества есть, в этом смысле, метафизическое усилие, чтобы оторваться от нас, чтобы прорвать кольцо ничто, вокруг "имеющегося" и проникнуть в чистое в-себе. Но мы можем, очевидно, только понять качество как символ бытия, которое полностью от нас

---

[1] Часть вторая, глава III, § 3.

ускользает, хотя оно полностью здесь, перед нами, то есть, короче говоря, мы можем заставить функционировать открываемое бытие в качестве символа бытия-в-себе. Это означает как раз, что конституируется новая структура "имеющегося", которая является означающим слоем, хотя этот слой открывается в абсолютном единстве того же самого фундаментального проекта. Именно это мы будем называть метафизическим содержанием всякого интуитивного раскрытия бытия. И это как раз то, что мы должны достигнуть и открыть посредством психоанализа. Каким является метафизическое содержание желтого, красного, гладкого, шероховатого? *После* этих элементарных вопросов возникнет следующий: каков метафизический коэффициент лимона, воды, масла и т. д.? Столько проблем должен решить психоанализ, если он захочет однажды понять, почему Пьер любит апельсины и боится воды, почему он охотно ест помидоры и отказывается есть бобы, почему его тошнит, если он вынужден глотать устриц или содержимое сырых яиц.

Мы показали также и ошибку, которая возникает, если думать, что мы "проектируем" наши аффективные предрасположенности *на* вещь, чтобы ее прояснить или украсить. С самого начала мы видели, что чувство является вовсе не внутренним предрасположением, склонностью, но объективирующим и трансцендирующим отношением, которое позволяет узнать о своем объекте то, чем он является. Но это не все. Пример нам покажет, что объяснение посредством *проекции* (в этом смысл слишком известного выражения "пейзаж является состоянием души") есть логическая ошибка. Пусть этим единичным качеством будет *липкое* (visqueux)[1]. Известно, что оно означает для взрослого европейца множество *человеческих и моральных* свойств, которые легко могут быть редуцированы к отношениям бытия. Рукопожатие является липким, улыбка липкая, мысль, чувства могут быть липкими. Общим мнением является то, что я сначала имел опыт об определенных действиях и моральных отношениях, которые мне не нравятся и которые я осуждаю, и что я, с другой стороны, имею чувственную интуицию липкого. Впоследствии я устанавливаю связь между этими чувствами и липкостью, и липкость будет функционировать в качестве символа целого класса чувств и отношений человека. Я, следовательно, обогащаю липкость, проектируя на нее мое знание, касающееся этой категории действий человека. Но как принять это объяснение посредством проекции? Если мы предполагаем, что вначале познали чувства как чистые психические качества, каким образом сможем мы понять их отношения к липкому? Чувство, понятое в его качественной чистоте, может открыться только как определенная склонность, исключительно порицаемая за свое отношение к определенным ценностям и определенным последствиям. Ни в каком случае она не "будет образом", если образ не дан вначале. С другой стороны, если липкость первоначально не несет в себе аффективного смысла, если она не дана как определенное материальное качество, то не видно, как она могла бы быть когда-либо выбрана как символически представляющая определенные психические единицы. Одним словом, чтобы сознательно и ясно установить символическое от-

[1]Этот термин можно также перевести выражением "липкая слизь". — *Ред.*

ношение между липкостью и клейкой низостью некоторых индивидов, нужно, чтобы мы уже постигали низость в липкости, а липкость — в определенных подлых поступках. Отсюда вытекает, стало быть, что объяснение посредством проекции не объясняет ничего, поскольку оно предполагает то, что нужно объяснить. К тому же, если оно избегает главного возражения, то может встретить другое не менее серьезное, взятое из опыта; объяснение посредством проекции предполагает в действительности, что проектирующий субъект через опыт и анализ достиг определенного знания структуры и следствий установок, которые он назовет липкими. В этой концепции ссылка на липкость нисколько не обогатит в качестве *знания* наш опыт человеческой низости, самое большее она послужит тематическим единством, образным указанием для знаний, уже приобретенных. С другой стороны, липкость, собственно говоря, рассматриваемая в изолированном состоянии, может для нас оказаться вредной (потому что липкие вещества прилипают к рукам, к одежде, потому что они грязнят), но не *отталкивающей.* Мы могли бы в действительности объяснить отвращение, которое она вызывает, только посредством заражения этого физического качества определенными моральными качествами. Оно могло бы появиться здесь в результате обучения символическому значению липкости. Но наблюдение показывает, что маленькие детишки испытывают чувство отвращения при наличии липкости, как если бы она была *уже* заражена психическим. Оно нам показывает также, что они *понимают,* как только научатся говорить, значения слов "вялый", "низкий" и т. д., применяемых для описания чувств. Все происходит так, как если бы мы появились во Вселенной, где чувства и действия все нагружены материальностью, имеют субстанциальную сущность, *поистине* являются мягкими, плоскими, липкими, низкими, высокими и т. д. и где материальные субстанции первоначально имеют психическое значение, которое делает их отталкивающими, ужасными, привлекательными и т. д. Никакое объяснение посредством проекции или посредством аналогии здесь неприменимо. Резюмируя, укажем, что как невозможно определять значение психического символа липкого, исходя из сырого качества "этого", так нельзя и проектировать это значение на "это", исходя из *знания* рассматриваемых психических установок. Как же нужно понимать эту огромную универсальную символику, которая выражается в наших отвращениях, ненависти, симпатиях, влечениях к объектам, материальность которых в принципе не должна ничего значить? Чтобы продвинуться в этом исследовании, нужно отбросить определенное число постулатов. В частности, мы не должны больше постулировать априори, что свойство липкости в том или ином чувстве является лишь образом, а не знанием. Мы должны также отказаться от допущения, пока не будет более обширной информации, что как раз психика позволяет нам иметь символически сведения о физической материи и что существует приоритет нашего опыта человеческой низости перед познанием "липкого" в качестве обозначающего.

Обратимся к первоначальному проекту. Он является проектом присвоения. Следовательно, он заставляет *липкость* раскрыть свое бытие; появление для-себя в бытии является присваивающим, воспринимаемое

липкое есть "липкость, которой нужно завладеть", иначе говоря, первоначальная связь меня и липкости есть проект быть основанием своего бытия, поскольку липкость есть идеально я сам. Таким образом, с самого начала липкость появляется в качестве моей возможности основать себя; с самого начала она есть *психическое*. Это ни в коем случае не означает, что я наделяю липкость душой в виде первобытного анимизма или метафизическими свойствами, но только то, что сама ее материальность открывается мне как имеющая психическое значение. Это психическое значение создается к тому же только с символическим смыслом, которое она имеет по отношению к бытию-в-себе. Присваивающий *способ придавать* липкости все эти значения может рассматриваться как формальное априори, хотя он и является свободным проектом и отождествляется с самим бытием для-себя; в действительности он зависит первоначально не от способа бытия липкости, но только от его сырого бытия-здесь, от его встреченного чистого существования. Он будет похож на любую другую встречу, поскольку является простым проектом присвоения и не отличается ничем от чистого "имеющегося", и он выступает, независимо от того, рассматривают ли его одним способом или другим, как чистая свобода или чистое ничто. Но именно в рамках этого присваивающего проекта липкость раскрывает и развивает свою липкость. Таким образом, с первого появления липкости эта липкость есть *уже* ответ на вопрос, уже *дар от себя;* липкость появляется уже в качестве эскиза слияния мира со мной; и то, что она дает знать о себе, — это ее свойство *медицинской банки, которая всасывает меня;* это уже ответ на конкретный вопрос; она отвечает самим своим бытием, своим способом бытия, всей своей материей. И ответ, который она дает, приспособлен для вопроса и одновременно непроницаем и нерасшифрован, так как он богат всей своей невыразимой материальностью. Она ясна, поскольку точно приспособлена для ответа; липкость допускает понять себя в качестве того, чего мне недостает, позволяет ощупать себя присваивающим исследованием. Именно в этой попытке присвоения она позволяет открыть свою липкость. Она непроницаема, так как если значащая форма пробуждается в липкости через для-себя, то именно всей своей липкостью она заполняет ее. Она возвращает нам, таким образом, полное и плотное значение, и это значение придает нам *бытие-в-себе,* поскольку липкость есть теперь то, что обнаруживает мир, и *набросок нас самих,* поскольку намечаемое присвоение чего-то выступает как основывающее действие липкости. То, что тогда к нам возвращается как объективное качество, является новой *природой,* ни материальной (и физической), ни психической, но тем, что трансцендирует противоположность психического и физического, открываясь нам как онтологическое выражение всего мира, то есть дается как рубрика для классификации всех *"этих"* в мире, идет ли речь о материальных организациях или трансцендируемых-трансцендентностях. Это означает, что восприятие липкости, как таковой, создало сразу же для в-себе особый способ принимать мир. Оно символизирует бытие по своему способу, то есть пока продолжается контакт с липкостью, все происходит для нас так, как если бы липкость была смыслом всего мира, то есть единственным способом существования бытия-в-себе, подобно тому

как для первобытного вида ящериц все объекты *являются* ящерицами. Каким может быть в избранном примере способ бытия, символизируемый липкостью? Я вижу сначала, что это непрерывность и имитация жидкого состояния. Липкая субстанция, например смола, является странной жидкостью. Она позволяет нам вначале обнаруживать бытие как повсюду текущее и повсюду подобное самому себе, которое от всего ускользает и на котором можно тем не менее плыть; бытие без опасности и без памяти, которое вечно изменяется в самом себе, на котором нельзя сделать отметки и которое не может отпечататься в нас; оно скользит и по нему скользят, им можно обладать посредством скольжения (лодка, моторная лодка, водные лыжи и т. д.), никогда не овладевая, поскольку оно лишь касается вас; бытие, которое является вечностью и бесконечной временностью, поскольку оно есть постоянное изменение, без того чтобы что-нибудь изменялось, и которое лучше всего символизирует, посредством этого синтеза вечности и временности, возможное слияние для-себя как чистой временности и в-себе как чистой вечности. Но тотчас липкость открывается существенно двусмысленной, потому что жидкость существует не спеша, медленно. Липкость является клейкостью жидкости, то есть представляет сама в себе триумф рождающейся твердости над текучестью, иными словами, склонность к безразличию в-себе, которое представляет чистую твердость, затвердевание текучести, то есть поглощение для-себя, которое должно себя основать. Липкость — это агония воды; она дается как феномен в становлении; она не имеет постоянства в изменении воды, но, напротив, представляет собой разрез, произведенный в состоянии изменения. Это застывающее непостоянство липкости обескураживает владение. Вода является более текучей, но ею можно владеть в самом ее течении, в качестве текущей. Липкость течет застывшим течением, которое похоже на течение воды, как тяжелый полет курицы у поверхности земли похож на полет ястреба. И этим течением нельзя овладеть, так как оно отрицает себя как течение. Оно является почти уже твердым постоянством. Ничто не свидетельствует лучше об этом двусмысленном характере "субстанции между двумя состояниями", как медлительность, с которой липкость уходит сама в себя, основывается на самой себе; капля воды, касаясь поверхности воды, моментально превращается в эту поверхность; мы не рассматриваем это действие как квазиглотательное поглощение капли поверхностью, но скорее как одухотворение и лишение индивидуальности единичного бытия, которое растворяется в огромном целом, из которого оно происходит. Кажется, что символ поверхности воды играет весьма значительную роль в создании пантеистических схем; он открывает особый тип отношения бытия к бытию. Но если мы рассмотрим липкость, мы отметим (хотя она тайно сохраняет *всякую* текучесть, в медленном течении нельзя смешивать ее с пюре, где текучесть, грубо намеченная, подвергается быстрым дроблениям, быстрым остановкам и где субстанция после попытки *течь* резко останавливается), что она представляет постоянное содрогание в феномене превращения в саму себя. Мед, который вытекает из моей ложки в мед, содержащийся в горшке, выделяется, вырисовываясь на поверхности, он выступает на ней рельефно, и его слияние с целым представляется как опускание,

уменьшение, которое появляется одновременно как *выпускание воздуха* (пусть подумают об удовольствии ребятишек при игре с игрушкой, которая свистит, когда ее надувают, и скорбно стонет, когда из нее выпускают воздух) и как то, что напоминает приплюснутость грудей у мало созревшей женщины, лежащей на спине. В самом деле, в этой липкости, которая основывается на самой себе, существует видимое сопротивление, как отказ индивида, который не хочет уничтожиться во всем бытии, и в то же время законченная мягкость в своем крайнем выражении, так как *мягкость* есть не что иное, как уничтожение, которое остановилось на полдороге; мягкость является тем, что лучше всего передает нам образ нашей собственной разрушительной силы и ее границы. Медлительность исчезновения капли липкого внутри целого начинается с *податливости,* поскольку выступает как запаздывающее уничтожение, и кажется, что она пытается выиграть время; но эта податливость заканчивается, капля увязает в поверхности липкого. От этого феномена рождаются многие черты липкости. Вначале это то, что *мягко* при контакте. Если пролить воду на землю, она *утечет.* Если бросить клейкую субстанцию, она расстелется, растянется, сплющится — она *мягка.* Коснитесь липкого — оно не уходит, оно поддается, уступает. В самой неуловимости воды есть безжалостная жесткость, которая придает ей тайный смысл *металла;* в конечном счете она несжимаема подобно стали. Липкость сжимаема. Она производит, таким образом, вначале впечатление, что она есть бытие, которым можно *владеть.* Двояко: ее липкость, ее сцепление с собой мешает ей бежать; я могу, следовательно, взять ее в руки, отделить определенное количество меда или смолы из горшка и этим *создать* индивидуальный предмет непрерывным созиданием; но в то же время мягкость этой субстанции, которая расползается в моих руках, производит впечатление, что я постоянно *разрушаю.* Здесь есть образ разрушения-созидания. Липкость *послушна.* Только в тот самый момент, когда я думаю ею овладеть, вдруг посредством любопытного обратного хода *она* овладевает мной. Как раз здесь обнаруживается ее существенный характер, ее мягкость становится всасывающей банкой. Если предмет, который я держу в руке, тверд, я могу его выпустить из рук, когда мне захочется; его инертность символизирует для меня мою полную власть; я его основываю, но он меня вовсе не основывает. Это значит, что Для-себя объединяет В-себе, возвышает его к значимости В-себе, не компрометируя себя, оставаясь всегда силой, ассимилирующей и творческой. Именно Для-себя впитывает В-себе. Иначе говоря, владение утверждает верховенство Для-себя в синтетическом бытии "В-себе-Для-себя". Но вот липкость переставляет члены. Для-себя внезапно *компрометируется.* Я убираю руки, я хочу отбросить липкое, а оно прилипло ко мне; оно меня поглощает, всасывает; его способ бытия не есть ни успокаивающая инерция твердого, ни динамизм воды, который иссякает в бегстве от меня. Это деятельность мягкая, уклончивая, как женственное дыхание. Липкое смутно живет под моими пальцами, и я чувствую его как головокружение; оно привлекает к себе, как может привлекать дно пропасти. Присутствует осязаемое очарование липкости. Я не являюсь больше господином, чтобы *остановить* процесс присвоения. Он продолжается. В одном смысле он предстает перед нами в виде высшей покорности овладеваемого объекта, покорности собаки, которая *привязы-*

вается, даже если ее больше не хотят. А в другом смысле именно под этой покорностью происходит скрытое обратное присвоение владеющего владеемым. Здесь виден символ, который быстро раскрывается; есть ядовитые владения; существует возможность, что В-себе поглощает Для-себя, то есть конституируется бытие в противоположность "В-себе-Для-себя", где В-себе привлекает Для-себя в свою случайность, в свое внешнее безразличие, в свое существование без основания. В этот момент я сразу понимаю ловушку липкости. Именно эта текучесть меня удерживает и компрометирует; я не могу *скользить* по этой липкости, все ее кровесосные банки удерживают меня; она не может скользить по мне, она цепляется как пиявка. Однако скольжение здесь не просто *отрицает* как твердость, оно *унижает;* липкость, кажется, здесь поддается, она меня привлекает, так как поверхность липкого в покое, по видимости, не отличается от поверхности очень плотной жидкости; только это оказывается ловушкой; скольжение *подслащено* скользящей субстанцией; оно оставляет на мне свои следы. Липкость появляется как жидкость, увиденная в кошмаре, все свойства которой оживляют определенный способ жизни и направлены против меня. Липкость — это отмщение В-себе. Отмщение подслащенное и женственное, которое будет символизироваться в другой плоскости качеством *сладкого.* Именно поэтому сладкое как *сладость вкуса,* нестираемая сладость, остающаяся во рту и живущая после того, как сладкое проглотили, прекрасно дополняет сущность липкого. Сладкое липкое есть идеал липкости; оно символизирует сладкую смерть Для-себя (оса, которая погрузилась в варенье и в нем утонула). Но в то же время липкость — это *я,* потому что я намечаю присвоение липкой субстанции. Это всасывание липкого, которое я чувствую на своих руках, дает в общих чертах картину *непрерывности* липкой субстанции для меня самого. Эти длинные и мягкие нити липкой субстанции, которые стекают с меня до липкой поверхности (когда, например, после того как я опустил в нее руку, я вытаскиваю ее оттуда), символизируют течение меня самого к липкому. И гистерезис, который я констатирую в слиянии внизу этих нитей с поверхностью, символизирует сопротивление моего бытия поглощению В-себе. Если я погружаюсь в воду, ныряю туда, если я плыву в ней, я не ощущаю никакого беспокойства, так как я ни в какой степени не опасаюсь там раствориться; я остаюсь твердым в ее текучести. Если же я погружаюсь в липкое, то чувствую, что начинаю там теряться, то есть растворяться в липком, как раз потому, что липкое находится в состоянии затвердевания. С этой точки зрения *вязкость* будет выражать тот же самый аспект, что и липкое, но она не очаровывает, не компрометирует, поскольку она инертна. В самом восприятии липкого, текучей субстанции, компрометирующей и неуравновешенной, есть нечто подобное неотступной мысли о *превращении.* Коснуться липкого — значит рисковать раствориться в липкости.

Итак, это растворение само по себе уже устрашающе, поскольку оно есть поглощение Для-себя посредством В-себе, как чернила поглощаются промокательной бумагой. Оно пугает превращением в вещь, какой бы она ни была, но, *кроме того,* еще и превращением *в* липкую вещь. Даже если я мог бы понять превращение в жидкое состояние меня самого, то есть преобразование моего бытия в воду, я не был бы сверх меры напуган, так как вода является символом сознания; ее движение, ее

текучесть, эта необязывающая солидарность ее бытия, ее постоянное течение и т. д., — все в ней мне напоминает Для-себя в такой степени, что первые психологи, которые заметили свойство *длительности* сознания (Джеймс, Бергсон), очень часто сравнивали его с потоком. Именно поток лучше всего напоминает образ постоянного взаимопроникновения частей целого и их постоянное разъединение, свободу друг от друга. Но липкость порождает ужасный образ; ужасное в-себе *становится липким* для сознания. Липкому бытию присуща мягкость и через приклеивание всех его частей — тайная солидарность и причастность каждой к каждой; мягкое и расплывчатое усилие каждой части, чтобы индивидуализироваться, за чем следует падение в пустое сплющивание индивида, подслащенное с каждой стороны субстанцией. Сознание, которое *становилось бы липким,* преобразовалось бы таким образом липкостью своих идей. С момента нашего появления в мире мы обладаем этой навязчивой идеей сознания, которое хотело бы вырваться в будущее, к проекту себя и которое, в тот самый момент, когда оно имело бы сознание достижения этого, чувствовало бы себя тайно, невидимо сдерживаемым засасывающим прошлым, и должно было бы помогать своему медленному растворению в этом прошлом, от которого оно бежит, помогать вторжению в свой проект множества паразитов, пока оно наконец не потеряло бы себя полностью. Самый лучший образ этого ужасного положения "кражи мысли" дают нам психозы влияния. Но чем тогда выражается этот страх на онтологическом уровне, если как раз не бегством Для-себя перед В-себе фактичности, то есть именно темпорализацией? Ужас липкого — это ужас перед тем, что время могло бы стать липким, что фактичность могла бы непрерывно и незаметно прогрессировать и поглотила бы Для-себя, которое ею "существует". Это не страх смерти, не страх чистого В-себе, не страх ничто, но страх определенного бытия, которое больше не существует как *В-себе-Для-себя* и которое *представлено* только липкостью. Идеальное бытие, которое я отвергаю всеми силами и которое неотступно преследует меня в моем бытии в качестве ценности, то есть идеальное бытие, где не основанное В-себе имеет первенство над Для-себя, мы будем называть *Антиценностью.*

Таким образом, в присваивающем проекте липкого липкость открывается внезапно как символ антиценности, то есть типа нереализованного, но угрожающего бытия, которое неизменно преследует сознание как постоянная опасность, от которой оно бежит, и отсюда внезапно превращает присваивающий проект в проект бегства. Появляется нечто, которое не есть результат никакого предшествующего опыта, но вытекает только из доонтологического понимания В-себе и Для-себя и является, собственно говоря, *смыслом* липкости. В одном смысле это есть опыт, поскольку липкое есть интуитивное открытие, а в другом смысле — это изобретение случайности бытия, его приключение. Из этого возникает новая опасность Для-себя — угрожающий способ бытия, которого необходимо избежать, конкретная категория, которую оно будет находить повсюду. Априори липкость не символизирует никакого психического действия; она обнаруживает определенное отношение бытия с самим собой, и это отношение изначально становится *психическим,* потому что я его открыл в проекте присвоения, и липкое отражает мой образ. Следовательно, я обогащен в результате первого контакта с лип-

костью действительной онтологической схемой за пределами различия между психическим и непсихическим, чтобы интерпретировать смысл бытия всех существований определенной категории. Эта категория к тому же возникает в качестве пустой рамки *перед* опытом различных видов липкого. Я ее забросил в мир своим первоначальным проектом перед липким; она является в то же время объективной структурой мира как антиценность, то есть она определяет сектор, где будут располагаться липкие объекты. Таким образом, всякий раз, как объект будет показывать эту связь бытия — о чем бы ни шла речь: о рукопожатии, об улыбке, о мысли, — она будет пониматься по определению как липкая, то есть она будет появляться вне своей феноменальной структуры в качестве конституирующей, в единстве со смолами, клеями, медом и т. п., огромный онтологический сектор липкости. И соответственно в той степени, в какой *это,* которое я хочу присвоить, представляет весь мир, липкое с первого интуитивного контакта появляется для меня обогащенным множеством неясных значений и отсылок, которые его возвышают. Липкое само раскрывается как "намного большее, чем липкое"; с момента появления оно преодолевает все различия между психическим и физическим, между сырым существующим и значениями мира; оно является возможным смыслом бытия. Первый опыт, который ребенок может сделать с липким, обогащает его психологически и морально; ему не нужно будет ждать, когда он повзрослеет, чтобы открыть вид клейкой низости, которую иносказательно называют "липкой"; она находится здесь, возле него, в самой липкости меда или клея. То, что мы говорим о липком, имеет значение для всех предметов, которые окружают ребенка; простое открытие их материи расширяет его горизонт до последних границ бытия и дает ему сразу совокупность *ключей* для расшифровки бытия всех человеческих фактов. Это не означает вовсе, что он *знает* о происхождении "мерзостей" жизни, их "особенностях" или, напротив, о "красотах" существования. Просто он обладает всеми *смыслами бытия,* из которых мерзости и красоты, действия, психические черты, сексуальные отношения и т. д. будут всегда только отдельными примерами. Клейкое, вязкое, легкое и т. д., отверстия в песке и в земле, пещеры, свет, ночь и т. д. открывают ему допсихические, досексуальные способы бытия, в которых он будет проводить свою жизнь, чтобы впоследствии их объяснить. Не существует "невинного" ребенка. В частности, мы охотно согласимся с фрейдистами, что многочисленные отношения, определенные предметы, определенные формы, окружающие ребенка, содержат сексуальность. Но под этим мы не подразумеваем, что сексуальный инстинкт, уже конституированный, нагружает их сексуальным значением. Нам кажется, напротив, что эти предметы и формы понимаются сами по себе и открывают ребенку способы бытия и отношения к бытию Для-себя, которые уже проясняют и формируют его сексуальность. Приведем только один пример. Многие психоаналитики были поражены тем, что все виды *дыр* привлекали детей (дыры в песке, в земле, гроты, пещеры, углубления). Они объясняли это влечение то анальным характером детской сексуальности, то предродовым шоком, то, собственно говоря, предчувствием самого сексуального действия. Мы не можем поддержать ни одно из этих объяснений. Объяснение посредством "родового травматизма" явно фантастическое.

Объяснение, которое уподобляет дыру сексуальному женскому органу, предполагает у ребенка опыт, которого он не может иметь, или предчувствие которого нельзя подтвердить. Что касается "анальной" сексуальности ребенка, мы не думаем ее отрицать, но чтобы она объясняла и наделяла символом отверстия, которые он встречает в поле восприятия, необходимо, чтобы ребенок познавал свой анус как дыру; скорее, нужно, чтобы познание сущности дыры, отверстия соответствовало ощущению, которое он имеет о своем анусе. Но мы достаточно показали субъективный характер "тела для меня", чтобы уяснить невозможность для ребенка понять какую-либо часть своего тела как объективную структуру универсума. Анус выступает в качестве отверстия как раз для другого. Он не может переживаться как таковой; даже интимный уход матери за ребенком не может обнаружить его в этом аспекте, потому что анус, как эрогенная зона, зона болезненная, не снабжен осязаемыми нервными окончаниями. Напротив, именно через другого — через слова, которые употребляет мать, чтобы обозначить тело ребенка, — последний узнает, что его анус является *дырой*. Следовательно, объективная природа воспринятого отверстия в мире проясняет для него объективную структуру и смысл анальной зоны, именно она придает трансцендентный *смысл* эрогенным ощущениям, которыми он до тех пор ограничивался, чтобы просто *"существовать"*. Итак, в нем самом *дыра* является символом способа бытия, который должен прояснить экзистенциальный психоанализ. Мы не можем настаивать здесь на этом. Однако тут же увидят, что она представляется первоначально как ничто, "заполняющееся" своей собственной плотью; ребенок не может удержаться от того, чтобы вложить свой палец или всю руку в дыру. Она выступает для меня, стало быть, пустым образом меня самого; я могу течь только туда, чтобы сделать себя существующим в мире, который меня ожидает. Идеалом дыры является, следовательно, углубление, точно скопированное в соответствии с моим телом таким образом, что, приспосабливаясь и будучи стеснен в нем, я стану способствовать утверждению полного существования бытия в мире. Таким образом, заткнуть дыру — значит первоначально пожертвовать своим телом, чтобы существовала полнота бытия, то есть подвергнуть страданию Для-себя, чтобы создать, завершить и спасти целостность В-себе[1]. Мы познаем здесь с самого начала одну из самых фундаментальных склонностей человеческой реальности — склонность к *заполнению*. Мы встретим эту склонность у юноши и у взрослого; большая часть нашей жизни проходит в том, чтобы затыкать дыры, заполнять пустоты, символически реализовывать и основывать полноту. Ребенок признает, начиная со своих первых опытов, что он сам продырявлен. Когда он кладет палец в рот, он пытается заделать отверстия своего лица; он ожидает, что палец, вместе с губами и нёбом, *заткнет* ротовое отверстие, как заделывают цементом щели в стене; он ищет плотности, однообразной и сферической полноты парменидовского бытия; и если он сосет свой палец, то именно чтобы его растворить, чтобы превратить его в текучее тесто, которое заткнет отверстие его рта. Эта склонность определенно является одной из самых фундаментальных среди тех, что служат опорой в пищевом

---

[1] Следовало бы отметить также важность обратного стремления, стремления проделывать дыры, что само потребует экзистенциального анализа.

действии; пища — это "мастика", которой будут затыкать рот; есть — значит, помимо всего прочего, затыкаться. Только отсюда мы можем перейти к сексуальности; непристойность женского полового органа является непристойностью всякой *зияющей* вещи; это — *зов бытия*, как, впрочем, все отверстия; в себе женщина призывает чужое тело, которое должно ее преобразовать в полноту бытия посредством проникновения и растворения. И, наоборот, женщина чувствует свое положение как призыв и именно потому, что она "продырявлена". В этом истинное происхождение адлеровского комплекса. Вне всякого сомнения, женский половой орган является ртом, и ртом прожорливым, который глотает пенис, что хорошо может подвести к идее кастрации; любовный акт является кастрацией мужчины; но прежде всего женский половой орган является дырой. Однако здесь речь идет о *досексуальном* значении, которое станет одним из составляющих сексуальности как сложной и эмпирической человеческой установки, но которое далеко от того, чтобы вести свое происхождение от сексуального-бытия, и не имеет ничего общего с фундаментальной сексуальностью, природу которой мы объяснили в третьей части книги. Тем не менее сохраняется то, что опыт дыры, когда ребенок видит реальность, включает онтологическое предчувствие сексуального опыта вообще; своим телом ребенок затыкает дыру, и дыра до всякой сексуальной конкретизации является непристойным ожиданием зова тела.

Для экзистенциального психоанализа очень важно прояснение этих экзистенциальных, непосредственных и конкретных категорий. Тем самым мы постигаем весьма общие проекты человеческой реальности. Но что интересует психоаналитика, то это прежде всего определение свободного проекта отдельной личности исходя из индивидуального отношения, которое соединяет ее с различными символами бытия. Я могу любить липкие контакты, иметь ужас перед дырами и т. п. Но это вовсе не означает, что липкое, вязкое, дыра и т. д. потеряли для меня свое общее онтологическое значение; напротив, *на основе* этого значения я определяюсь таким-то и таким-то способом по отношению к ним. Если липкое является символом бытия, где для-себя втягивается в-себя, кем являюсь я сам, который при встрече с другими любит липкое? К какому фундаментальному проекту себя я отсылаюсь, если хочу объяснить эту любовь к двусмысленному засасывающему в-себе? Таким образом, *вкусы* не остаются нередуцируемыми данными; если умеют их спрашивать, то они открывают нам фундаментальные проекты личности. Все они, вплоть до предпочтений в пище, имеют смысл. Нужно учитывать, если хорошо подумать, что каждый вкус выступает не как абсурдное *данное*, которое необходимо извинить, но как очевидная ценность. Если мне нравится вкус чеснока, то мне кажется иррациональным, что другие могут его не любить. Есть — в действительности означает присваивать посредством разрушения и в то же время *заполняться* определенным бытием. И это бытие дано как синтез температуры, плотности и, собственно говоря, вкуса. Одним словом, этот синтез означает *определенное бытие*. И когда мы едим, мы не ограничиваемся посредством вкуса *познанием* определенных качеств этого бытия; вкушая их, мы их присваиваем. Вкус является усвоением; зуб открывает через само действие измельчения плотность тела, которое он превращает в питательный шарик. Таким образом,

синтетическая интуиция пищи представляет собой усваивающее разрушение. Она открывает мне бытие, которым я собираюсь создавать свое тело. Следовательно, то, что я принимаю или что я отвергаю с отвращением, и есть само бытие этого существующего, или, если хотите, целостность пищи предлагает мне определенный способ быть бытием, которое я принимаю или отвергаю. Эта целостность организуется как форма, в которой качества плотности и температуры более скрыты, остаются позади вкуса, *выражающего* их. "Сладкое", например, *выражает* липкое, когда мы съедаем ложку меда или патоки, как аналитическая функция выражает геометрическую кривую. Это означает, что все качества, которые, собственно говоря, не являются вкусом, собираются, растворяются, углубляются во вкус, представляют *материю* вкуса. (Эта плитка шоколада сначала сопротивляется моим зубам, но вскоре быстро прекращает сопротивление и рассыпается; ее сопротивление вначале, а затем рассыпание и *являются* шоколадом.) Они объединяются, впрочем, в определенные временные характеристики вкуса, то есть в его способ темпорализации. Некоторые вкусовые качества обнаруживаются сразу, другие с задержкой постепенно; одни уменьшаются медленно до своего исчезновения, а некоторые улетучиваются в тот самый момент, когда думают ими овладеть. Эти качества организуются вместе с плотностью и температурой; кроме того, они выражают в другой плоскости визуальный аспект пищи. Если я ем розовое пирожное, то вкус его розовый; легкий аромат, сладость и маслянистость крема *являются* розовыми. Таким образом, я ем розовое так же, как я вижу сладкое. Отсюда понятно, что вкус в силу этого факта имеет сложное строение и дифференцированную материю; он есть эта структурированная материя, представляющая особый тип бытия, который мы можем усвоить или отвергнуть с отвращением в соответствии с нашим первоначальным проектом. Следовательно, совершенно безразлично, любим ли мы устриц или съедобных моллюсков, улиток или креветок, если только мы знаем, как объяснить экзистенциальное значение этих видов пищи. Вообще говоря, нет нередуцируемых вкуса или склонности. Все они представляют определенный присваивающий выбор бытия. Экзистенциальный психоанализ должен их сравнить и классифицировать. Онтология нас здесь оставляет; она нам просто позволила определить последние цели человеческой реальности, ее фундаментальные возможности и ценность, которую она преследует. Каждая человеческая реальность является одновременно прямым проектом преобразования своего собственного Для-себя в В-себе-Для-себя и проектом присвоения мира как тотальности бытия-в-себе под различными разновидностями фундаментального качества. Вся человеческая реальность — это страсть, проект потерять себя, чтобы основать бытие и тем самым конституировать В-себе, которое ускользает от случайности, являясь своим собственным основанием Ens causa sui[1], которое религии именуют Богом. Следовательно, страсть человека противоположна страсти Христа, ибо человек теряет себя как человек, чтобы родился Бог. Но идея Бога противоречива, и мы теряем себя напрасно: человек оказывается тщетной страстью.

---

[1] Сущее — причина самой себя *(лат.)*. — *Ред.*

Заключение

1. В-себе и для-себя: метафизический обзор

Сейчас мы можем подвести итоги. Уже во введении мы открыли сознание как вызов бытия и показали, что cogito непосредственно отсылает к бытию-в-себе *объект* сознания. Но после описания В-себе и Для-себя нам показалось трудным установить связь между ними, и мы опасались впасть в непреодолимый дуализм. Этот дуализм нам угрожал еще и в другом виде; действительно, в той степени, в какой можно было бы сказать о Для-себя, что оно было, мы находились перед двумя радикально различными видами бытия — бытием Для-себя, которое имеет в бытии то, чем оно является, то есть которое есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является, и бытием В-себе, которое есть то, чем оно является. Мы спрашивали себя тогда, не завершится ли открытие этих двух видов бытия установлением расщелины, разрывающей Бытие как общую категорию, принадлежащую всем сущим, на две несообщающиеся области, в каждой из которых понятие Бытия должно было бы приниматься в особом и своеобразном значении.

Наши исследования позволили ответить на первый из этих вопросов. Для-себя и В-себе объединяются посредством синтетической связи, которая есть не что иное, как само Для-себя. В самом деле, Для-себя является не чем иным, как чистым ничтожением В-себе; оно оказывается как бы дырой бытия внутри Бытия. Известен забавный вымысел, которым некоторые вульгаризаторы обычно иллюстрируют закон сохранения энергии: если бы произошло то, говорят они, что был бы уничтожен один из атомов, образующих Вселенную, то это имело бы следствием катастрофу, распространившуюся на всю Вселенную, и это был бы, в частности, конец существования Земли и солнечной системы. Этот образ может быть использован нами и здесь. Для-себя появляется как незначительное ничтожение, которое берет свое начало в глубине Бытия; и достаточно этого ничтожения, чтобы *произошло* полное потрясение В-себе. Это потрясение и есть мир. Для-себя имеет только одну реальность — быть ничтожением бытия. Его единственная качественная определенность проистекает из того, что оно есть ничтожение особенного и индивидуального В-себе, а не бытия вообще. Для-себя не является ничто вообще, но единичное устранение (privation); оно конституируется в устранение *этого бытия-здесь*. Следовательно, мы не можем спрашивать себя о способе, которым для-себя может объединиться с в-себе, поскольку для-себя не является ни в какой мере автономной субстанцией. В виде ничтожения *оно есть бывшее* посредством в-себе; как внутреннее ничтожение оно объявляет о себе через в-себе, чем оно не является, и, следовательно, что оно имеет в бытии. Если cogito необходимо ведет за

пределы себя, если сознание является скользким склоном, на котором нельзя остановиться, не находя себя тот час же опрокинутым вовне, к бытию-в-себе, то оно не имеет само по себе никакого достаточного бытия; как абсолютная субъективность оно с самого начала отсылает к вещи. Не существует бытия для сознания вне этой строгой обязанности быть интуицией, открывающей нечто. Что можно сказать кроме того, что сознание является платоновским *Другим?* Известны прекрасные описания, которые дает Чужеземец из "Софиста" этому другому, который может быть познан только "как во сне", может быть только своим бытием-другого, то есть который действует только заимствованным бытием; рассматриваемый сам в себе, он исчезает и принимает только маргинальное существование, если фиксируют взгляды на бытии; он исчерпывается в другом бытии, чем он сам, и в другом, чем бытие. Кажется даже, что Платон увидел динамический характер, который представляет инаковость (иное) другого по отношению к нему самому, поскольку в некоторых текстах он рассматривал происхождение движения. Но Платон мог бы пойти еще дальше; он увидел бы тогда, что другой или относительное небытие может иметь подобное существование только в качестве сознания*. Быть другим, чем бытие, значит быть сознанием себя (о себе) в единстве темпорализующих эк-стазов. В самом деле, чем может быть инаковость, кроме как круговым действием отражаемого и отражающего, которое мы описали в глубине для-себя, так как единственный способ, которым другой мог бы существовать в качестве другого, — это быть сознанием бытия другого. Инаковость в действительности является внутренним отрицанием, и только сознание может конституироваться как внутреннее отрицание. Всякая другая концепция инаковости отсылала бы к полаганию его как в-себе, то есть установлению между ним и бытием внешнего отношения, что необходимо потребовало бы присутствия свидетеля, чтобы констатировать, что другой является другим, а не в-себе. В то же время другой не может быть другим, не проистекая из бытия; в этом он относителен к в-себе, но он не может также быть другим, не *делаясь другим,* в противном случае его инаковость стала бы данным, следовательно, *бытием,* которое может рассматриваться как в-себе. Будучи относителен к в-себе, другой поражен фактичностью; поскольку он делает сам себя, он является абсолютным. Именно это мы отметили, когда говорили, что для-себя не является основанием своего бытия-как-ничто-бытия, но что оно постоянно основывает свое ничто-бытия. Таким образом, для-себя является unselbstständig абсолютным, тем, что мы назвали не субстанциальным абсолютным. Его реальность чисто *вопрошающа.* Если оно может ставить вопросы, то это значит, что оно само всегда *под вопросом;* его бытие никогда не *дано,* но *вопрошаемо,* поскольку оно всегда отделено от себя посредством ничто инаковости; для-себя всегда находится в неопределенности, поскольку его бытие есть постоянная отсрочка. Если бы оно когда-либо соединилось с собой, тут же исчезла бы инаковость, а вместе с ней возможности, познание, мир. Таким образом, *онтологическая* проблема познания решается посредством утверждения онтологического приоритета в-себе перед для-себя. Но это тут же порождает *метафизический* вопрос. Появление для-себя исходя из в-себе ни в коем случае в действительности не сравнимо с *диалектическим* проис-

хождением платоновского Другого исходя из бытия. Бытие и другой являются для Платона *родами*. Но мы, напротив, видели, что бытие — это индивидуальное приключение. И точно так же появление для-себя есть абсолютное событие, которое приходит к бытию. Однако здесь есть место для метафизической проблемы, которая могла бы быть сформулирована таким образом: почему для-себя появляется исходя из бытия? В самом деле, мы называем метафизическим исследование индивидуальных процессов, которые дают рождение *этому* миру-здесь как конкретной и единичной тотальности. В этом смысле метафизика относится к онтологии, как история к социологии. Мы видели, что было бы абсурдно спрашивать, почему бытие является другим, что вопрос может иметь смысл только в рамках для-себя и что он сам предполагает онтологическое первенство ничто перед бытием, тогда как мы доказали первенство бытия перед ничто; он может ставиться лишь вследствие смешения с вопросом, внешне аналогичным, однако сильно отличающимся: почему есть то, что *существует* бытие? Мы сейчас знаем, что нужно тщательно различать эти два вопроса. Первый лишен смысла; в самом деле, все "почему" возникают после бытия и его предполагают. Бытие не имеет основания, причины и необходимости; само определение бытия говорит нам о его изначальной случайности. На второй вопрос мы уже ответили, так как он ставится на почве не метафизики, а онтологии. "Есть" бытие, поскольку для-себя таково, что существовало бытие. Свойство *феномена* приходит к бытию через для-себя. Но если вопросы о происхождении бытия или происхождении мира лишены смысла или получают ответ в самой области онтологии, то по-иному обстоит дело с вопросом о происхождении для-себя. Для-себя таково, что оно имеет право обратиться к своему собственному происхождению. Бытие, посредством которого "почему" приходит в бытие, имеет право поставить свое собственное "почему", поскольку оно само есть вопрос, некоторое "почему". На этот вопрос онтология не может ответить, так как здесь речь идет о том, чтобы объяснить событие, а не описывать структуры бытия. Самое большее, что она может отметить, это то, что ничто, которое *было* через в-себя, не является простой пустотой, лишенной значения. Смысл ничто ничтожения состоит в том, чтобы быть бывшим для основания бытия. Онтология обеспечивает нас двумя свидетельствами, которые могут служит основой метафизики; вначале всякий процесс основания себя есть разрыв с тождественным бытием в-себе, отход бытия по отношению к нему самому и появление присутствия по отношению к себе, или сознания. Только создавая себя как для-себя, бытие может стремиться к бытию как причине себя самого. Сознание как ничтожение бытия возникает, стало быть, в виде стадии развития к имманентности причинности, то есть к бытию как причине самого себя. Но только развитие здесь останавливается вследствие недостаточности бытия для-себя. Темпорализация сознания не является восходящим прогрессом к величию "causa sui"; это процесс течения по поверхности, источником которого, напротив, является невозможность быть причиной самого себя. Таким образом, ens causa sui остается как *недостаток*, как указание на невозможность возвышения *в высоту*, обусловленную самим отсутствием движущей плоскости сознания; так, вертикальное притяжение, которым Луна воздействует на океан, имеет следствием горизонтальное перемещение океанской

воды — прилив и отлив. Другое указание, которое может заимствовать метафизика у онтологии, состоит в том, что для-себя *в сущности* есть постоянный проект обосновать себя в качестве бытия и постоянное поражение этого проекта. Присутствие к себе с различными направлениями своего ничтожения (*эк-статическое* ничтожение трех временных измерений, двойное ничтожение отражаемого-отражающего) представляет собой первое появление этого проекта; рефлексия есть удвоение проекта, который обращается к самому себе, чтобы основать себя по крайней мере в качестве проекта, и увеличение ничтожащей расщелины через поражение самого этого проекта; "действие" и "обладание", главные категории человеческой реальности, сводятся непосредственно или опосредованно к проекту бытия. Наконец, множество одних и других *может* интерпретироваться как последняя попытка себя обосновать, заканчивающаяся радикальным разделением бытия и сознания бытия.

Таким образом, онтология нас учит, что 1) если в-себе должно себя обосновать, оно может это предпринять, только делаясь сознанием, то есть понятие "causa sui" влечет с собой понятие присутствия к себе, а именно, декомпрессию ничтожимого бытия; 2) сознание является *фактически* проектом основать себя, то есть достигнуть степени в-себе-для-себя или в-себе-причины-себя. Но из этого мы не можем извлечь большего. Ничто не позволяет утверждать в онтологическом плане, что ничтожение в-себе в для-себя, с самого начала и в самой глубине в-себе, имеет своим значением проект быть причиной самого себя. Совсем напротив, онтология наталкивается здесь на глубокое противоречие, поскольку именно посредством для-себя возможность основания приходит в мир. Чтобы быть проектом *своего* основания, нужно, чтобы в-себе было первоначально присутствием к себе, то есть чтобы оно уже было сознанием. Онтология, таким образом, ограничивается заявлением, что *все происходит, как если бы* в-себе, в проекте для основания себя, видоизменялось бы в для-себя. Как раз в метафизике можно создавать *гипотезы*, позволяющие понимать этот процесс в качестве абсолютного события, которое увенчивает индивидуальное приключение, каким является существование бытия. Само собой разумеется, что эти гипотезы останутся гипотезами, поскольку мы не можем достигнуть ни их подтверждения, ни их последующего опровержения. Их *достоверностью* будет только возможность, которую они нам дадут, чтобы объединить данные онтологии. Это объединение не сможет, естественно, произойти в перспективе исторического становления, поскольку временность приходит к бытию через для-себя. Следовательно, не имеет никакого смысла спрашивать себя, чем было бытие *перед* появлением для-себя. Но метафизика тем не менее должна попытаться определить природу и смысл этого предысторического процесса и источника всякой истории, которым является сочленение индивидуального приключения (или существования в-себе) с абсолютным событием (или появлением для-себя). В частности, именно перед метафизиком стоит задача решить, является или нет движение первой "попыткой" в-себе себя основать и каковы связи движения как "болезни бытия" с для-себя как болезнью более глубокой и вырастающей до ничтожения.

Остается рассмотреть вторую проблему, которую мы сформулировали во введении. Если в-себе и для-себя являются двумя модальностя-

ми *бытия*, то сама идея и ее понимание — не разорваны ли они на две не сообщающиеся части, поскольку объем понятия образован из двух радикально различных классов? Что общего, в самом деле, между бытием, которое есть то, чем оно является, и бытием, которое есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является? Однако нам здесь может помочь вывод из наших предыдущих анализов; мы в действительности показали, что в-себе и для-себя не рядоположены. Напротив, для-себя без в-себе есть нечто абстрактное; оно не могло бы больше существовать, как цвет без внешнего вида или как звук без высоты и тембра; сознание, которое не было бы сознанием чего-то, было бы абсолютным ничто. Но если сознание связано с в-себе *внутренним* отношением, не означает ли это, что оно сочленено с ним, чтобы образовать тотальность, и не к этой ли тотальности подходит наименование *бытия*, или реальности? Несомненно, для-себя есть ничтожение, но в качестве ничтожения оно *есть*; и оно есть в априорном единстве с в-себе. Так, греки имели обычай отличать космическую реальность, которую они называли το παν, от тотальности, создаваемой ею и бесконечной пустотой, которая ее окружает, — тотальности, называемой ими το ὅλον[1]. Конечно, мы могли назвать для-себя ничто и объяснить, что нет "вне" в-себе *ничто*, кроме отражения этого ничто, которое само поляризуется и определяется через в-себе, поскольку для-себя является как раз ничто *этого в-себе*. Но здесь, как и в греческой философии, встает вопрос: что мы назовем *реальным*, чему припишем *бытие?* Космосу или тому, что мы назвали выше το ὅλον? Чистому в-себе или в-себе, окруженному этим кольцом ничто, которое мы обозначили как для-себя?

Но если мы должны рассматривать целостное бытие как образованное посредством синтетической организации в-себе и для-себя, не встретим ли мы трудность, которую хотели бы избежать? Эта щель, которую мы обнаружили в понятии бытия, — не встретится ли она нам в настоящем в самом существующем? В самом деле, какое дать определение существующему, которое в качестве в-себе было бы тем, что оно есть, и в качестве для-себя было бы тем, чем оно не является?

Если мы хотим разрешить эти трудности, нам нужно учитывать то, что мы требуем от существующего, чтобы рассматривать его как тотальность; необходимо, чтобы разнообразие ее структур удерживалось в едином синтезе таким образом, чтобы каждая из них, рассматриваемая отдельно, являлась бы лишь абстракцией. И, конечно же, сознание, рассматриваемое отдельно, есть только абстракция, но само в-себе не нуждается в для-себя, чтобы быть; "страсть" для-себя делает только то, чтобы *было* в-себе. Абстракцией является *феномен* в-себе без сознания, но не его *бытие*.

Если бы мы хотели понять синтетическую организацию такой, что для-себя было бы не отделимо от в-себе и, наоборот, в-себе было бы неразрывно связанным с для-себя, то ее следовало бы понимать таким образом, что в-себе получает свое существование от ничтожения, которое в действительности берет на себя сознание. Что можно сказать, кроме того, что неразделимая тотальность в-себе и для-себя понимается только в форме бытия "причины самого себя"? Именно это бытие, и никакое другое, могло бы иметь абсолютную ценность, как это ὅλον, о котором

[1] το παν — мир, все; το ὅλον (ὅλος) — целый, весь *(греч.)*. — *Ред.*

мы сейчас говорили. И если мы можем ставить вопрос о бытии для-себя, сочлененном с в-себе, то это потому, что мы априори определяемся посредством доонтологического понимания ens causa sui. Несомненно, это ens causa sui *невозможно,* а его понятие, как мы видели, влечет за собой противоречие. Тем не менее поскольку мы ставим вопрос о бытии ὅλον, вставая на позицию ens causa sui, то именно из нее мы должны исходить, чтобы исследовать верительные грамоты этого ὅλον. Не появляется ли оно от одного факта возникновения для-себя и не является ли для-себя первоначально проектом быть причиной самого себя? Таким образом, мы начинаем понимать природу целостной реальности. Целостное бытие, понятие которого не было бы разделено расщелиной и которое, однако, не исключало бы ничтожащего-ничтожимого бытия для-себя, бытие, существование которого было бы единым синтезом в-себе и сознания, — это идеальное бытие было бы в-себе, основанным посредством для-себя и тождественным с для-себя, которое его основывает, то есть ens causa sui. Но именно потому, что мы встаем на позицию этого идеального бытия, чтобы судить о *реальном* бытии, которое мы называем ὅλον, мы должны констатировать, что реальность является безуспешным усилием достигнуть ступени причины-самого-себя. Все происходит, как если бы мир, человек и человек-в-мире начинали только реализовывать отсутствующего Бога. Все происходит, следовательно, как если бы в-себе и для-себя находились в состоянии *дезинтеграции* по отношению к идеальному синтезу. Не оттого, что интеграция когда-либо *имела место,* но как раз, напротив, поскольку она всегда указывается и никогда не является возможной. Это постоянное поражение объясняет одновременно неразрывность в-себе и для-себя и их относительную самостоятельность. Точно так же происходит, когда нарушено единство функций мозга, — образуются явления, которые представляют относительную автономию и вместе с тем могут обнаружиться только на основе распада тотальности. Именно это поражение объясняет расщелину, которую мы встречаем одновременно и в понятии бытия и в существующем. Если невозможно перейти от понятия бытия-в-себе к понятию бытия-для-себя и объединить их в общем роде, то это значит, что *фактический переход* одного в другое и их объединение не могут произойти. Известно, например, что для Спинозы и для Гегеля процесс синтеза, приостановленный прежде своего завершения, закрепляя члены в относительной зависимости и одновременно в относительной независимости, конституируется тут же как заблуждение. Например, в понятии сферы, для Спинозы, вращение полукруга вокруг своего диаметра находит свое оправдание и свой смысл. Но если мы вообразим, что понятие сферы в принципе невозможно, явление вращения полукруга становится *ложным,* — его обезглавили; идея вращения и идея круга удерживаются рядом друг с другом, бессильные объединиться в синтезе, который их возвысил бы и оправдал; одно остается нередуцированным к другому. Именно это и происходит здесь. Мы, следовательно, скажем, что рассматриваемое "ὅλον", как обезглавленное понятие, находится в постоянном распаде. И как дезинтегрирующаяся целостность она представляется нам в своей двойственности, то есть можно ad libitum[1]

---

[1] как угодно, по произволу *(лат.).* — *Ред.*

настаивать на зависимости рассматриваемых сущностей или на их независимости. Здесь есть переход, который не происходит, некоторое короткое замыкание. В этом плане мы снова встречаем понятие распадающейся целостности, которое мы уже встречали в отношении самого для-себя и в отношении сознаний других. Но это — третий вид детотализации. В тотальности, просто детотализированной рефлексией, рефлексивное имело в бытии отраженное, а отраженное имело в бытии рефлексивное. Двойное отрицание остается мимолетным. В случае для-другого (отражение-отражающее) отражаемое отличается от (отражение-отражающее) отражающего в том, что каждое *имеет в небытии другое*. Таким образом, для-себя и другое-для-себя конституируют бытие, где каждый придает бытие-другого другому, делаясь другим. Что касается тотальности для-себя и в-себе, то она имеет ту характеристику, что для-себя делает себя *другим* по отношению к в-себе, но в-себе вовсе не является другим как для-себя в своем бытии: оно просто есть. Если бы отношение в-себе к для-себя было соответствующим отношению для-себя к в-себе, мы оказались бы в бытии-для-другого. Но это как раз не так, и это отсутствие взаимности характеризует "ὅλον", о котором мы говорили. В этом отношении не является абсурдным ставить вопрос о тотальности. В самом деле, когда мы исследовали для-другого, мы констатировали необходимость бытия "я-другое", имеющего в бытии рефлексивное разделение для-другого. Но в то же время это бытие "я-другое" появляется для нас в качестве существующего, если только оно предполагает неуловимое небытие внешнего мира. Мы спрашиваем тогда себя, был бы антиномичный характер тотальности самой в себе нередуцируемым и должны ли мы устанавливать ум в качестве бытия, которое есть и не есть? Но нам кажется, что вопрос о синтетическом единстве сознаний не имеет смысла, так как он предполагает, что мы могли бы иметь точку зрения на целостность (тотальность), а ведь мы существуем на фундаменте этой целостности в качестве включенных в нее.

Но если мы не можем "иметь точку зрения на целостность", то это потому, что другой в принципе отрицается мной, как я отрицаю себя, исходя из него. Именно эта взаимность отношений запрещает мне навсегда понять другого в целостности. В противоположность этому, в случае внутреннего отрицания для-себя-в-себе, отношение не взаимно, и я являюсь одновременно одним из членов отношения и самим отношением. Я постигаю бытие, я *есть* постижение бытия, я есть *только* постижение бытия; и бытие, которое я постигаю, не находится *напротив* меня, чтобы постигнуть меня в свою очередь; оно есть то, что постигается. Просто его *бытие* ни в коем случае не совпадает с его постигаемым-бытием. В определенном смысле, однако, я могу поставить вопрос о тотальности. Конечно, я существую здесь как *включенный* в эту целостность (тотальность), но я могу быть в ней *исчерпывающим сознанием*, поскольку я являюсь одновременно сознанием бытия и сознанием себя. Только этот вопрос о тотальности не принадлежит к онтологии. Для онтологии единственными областями бытия, которые могут разъясняться, являются в-себе, для-себя и идеальная область "причины самого себя". Для нее безразлично, рассматривать ли для-себя сочлененным с в-себе как разделенную *двойственность* или как распадающееся бытие. Это дело метафизики решать, будет ли более выгодным для познания (в

особенности для феноменологической психологии, для антропологии и т. п.) рассматривать одно бытие, которое мы назовем *феноменом* и которое будет наделено двумя измерениями бытия — измерением в-себе и измерением для-себя (с этой точки зрения есть *лишь один* феномен: мир), как в физике Эйнштейна, где считают возможным говорить о познаваемом *событии* как об имеющем пространственные измерения и одно временное измерение и определяющем свое место в пространстве-времени, — или предпочтительней, несмотря ни на что, сохранить старый дуализм "сознание-бытие". Единственное замечание, которое могло бы здесь предостеречь онтологию, состоит в том, что в случае, где кажется полезным применить новое понятие феномена как распадающейся целостности, следует *одновременно* говорить о нем в терминах имманентности и трансцендентности. Подводным камнем в действительности является то, что можно впасть в чистый имманентизм (идеализм Гуссерля) или в чистый трансцендентизм, который будет рассматривать *феномен* в качестве нового вида *объекта*. Но имманентность будет всегда ограничена измерением в-себе феномена, а трансцендентность — измерением для-себя.

После решения вопросов о происхождении для-себя и о природе феномена мира метафизика может затронуть различные проблемы первостепенной важности, в частности проблему действия. Действие нужно рассматривать *одновременно* в плоскости для-себя и в плоскости в-себе, так как речь идет о проекте имманентного начала, которое определяет изменение в бытии трансцендентного. В самом деле, бесполезно заявлять, что действие изменяет только феноменальное явление вещи; если феноменальное явление чашки может быть изменено до уничтожения чашки как чашки и если бытие чашки есть не что иное, как ее *качество*, то рассматриваемое действие должно допускать изменение самого бытия чашки. Проблема действия, следовательно, предполагает прояснение трансцендентной действенности сознания и направляет нас на путь своего истинного отношения бытия с бытием. Она открывает нам также, вследствие влияния действия в мире, отношение бытия с бытием, которое хотя и познаваемо для физика в объективном мире, но не является ни чисто внешним, ни внутренним, а отсылает нас к гештальтистскому понятию *формы*. Таким образом, исходя из этого, можно будет предпринять построение метафизики природы.

2. Моральные следствия

Онтология сама по себе не может сформулировать моральные предписания. Она занимается единственно тем, что есть, и из ее указаний невозможно извлечь императивы. Однако она позволяет предугадать то, что будет этикой, которая берет на себя ответственность перед *человеческой реальностью в ситуации*. Она открывает нам в действительности происхождение и природу *ценности;* мы видели, что это — *недостаток,* по отношению к которому для-себя определяется в своем бытии в качестве *обладающего недостатком*. Поскольку для-себя *существует,* как мы это видели, появляется ценность, чтобы преследовать свое бытие-для-себя. Отсюда следует, что различные задачи для-себя могут

стать предметом экзистенциального психоанализа, так как все они нацелены на то, чтобы произвести недостающий синтез сознания и бытия под знаком ценности, или причины самого себя. Таким образом, экзистенциальный психоанализ является *моральным описанием*, так как он придает этический смысл различным человеческим проектам; он указывает нам на необходимость отказа от психологии интереса, как и от всякой утилитарной интерпретации человеческого поведения, открывая нам *идеальное* значение всех установок человека. Эти значения находятся вне эгоизма и альтруизма, а также вне действий, называемых *незаинтересованными*. Могут сказать, что человек делает себя человеком, чтобы быть Богом, и самость, рассматриваемая с этой точки зрения, может показаться эгоизмом; но как раз потому, что нет никакого общего измерения между человеческой реальностью и причиной самого себя, которой она хочет быть, можно также сказать, что человек теряет себя, чтобы существовала причина самого себя. Тогда все человеческое существование будут рассматривать как страсть, при этом известная "любовь себя" будет только средством, свободно выбранным среди других, чтобы реализовать эту страсть. Но главная цель экзистенциального психоанализа состоит в том, чтобы заставить нас отказаться от *духа серьезности*. Дух серьезности имеет в действительности двойственную особенность: рассматривать ценности как трансцендентные данные, не зависимые от человеческой субъективности, и переносить свойство "желаемого" с онтологической структуры вещей на их простую материальную структуру. Для духа серьезности *хлеб* желаем, например, потому, что *нужно* жить (ценность, написанная на умопостигаемом небе), и потому, что он *является* питательным. Результатом духа серьезности, который, как известно, правит миром, оказывается то, что символические значения вещей впитываются, как промокательной бумагой, их эмпирической идиосинкразией; он ставит впереди непрозрачность желаемого объекта и рассматривает его в самом себе как нередуцируемое желаемое. Таким образом, мы находимся уже в плоскости морали, но вместе с тем и в плоскости "самообмана", так как именно мораль стыдится себя и не осмеливается назвать свое имя; она затемняет все свои цели, чтобы освободиться от тревоги. Человек отыскивает бытие вслепую, скрывая от себя свободный проект, которым является этот поиск; он делает себя таким, что *ожидается* всеми задачами, находящимися на его пути. Объекты выступают как немые требования, а он — как пассивное следование этим требованиям.

Экзистенциальный психоанализ собирается раскрыть человеку действительную цель его поиска, которым является бытие как синтетический сплав в-себе с для-себя; он собирается объяснить его страсть. По правде говоря, многие люди практиковали на себе этот психоанализ, не ожидая обрести знания его принципов, чтобы использовать их как средство освобождения и спасения. Многие знают, что целью их поиска является бытие; и в той степени, в какой они владеют этим знанием, они пренебрегают присвоением вещей самих по себе и пытаются реализовать символическое присвоение их бытия-в-себе. Но в той же степени, в какой в этой попытке еще участвует дух серьезности, и если они еще полагают, что их миссия заставить существовать в-себе-для-себя вписана в вещах, они осуждены на отчаяние, так как открывают в то же время, что все

человеческие действия эквивалентны (поскольку все они имеют тенденцию пожертвовать человеком, чтобы появилась причина самого себя) и все они в принципе обречены на поражение. Таким образом, становится равнозначным, напьется кто-то в одиночку или станет руководителем народов. Если одно из этих действий берет верх над другим, то это происходит не из-за его реальной цели, а в силу степени сознания, которым оно владеет относительно идеальной цели; и в этом случае произойдет то, что квиетизм одинокого пьяницы возьмет верх над напрасной тщетой усилий лидера народов.

Но онтология и экзистенциальный психоанализ (или стихийное и эмпирическое применение этих дисциплин, которое всегда делалось людьми) должны открыть моральному субъекту, что он является *бытием, посредством которого существуют ценности.* Именно тогда его свобода осознает себя и откроется в тревоге в качестве единственного источника ценности и ничто, посредством которого существует *мир.* Как только поиски бытия и присвоение в-себе откроются ей как *ее возможности,* она поймет в тревоге и через тревогу, что они являются возможностями только на основании возможности других возможностей. Хотя возможности могут выбираться и отвергаться ad libitum, темой, которая осуществляет единство всех выборов возможного, является ценность, или идеальное бытие *ens causa sui.* Что станет со свободой, если она обратится к этой ценности? Не увлечет ли ее эта ценность за собой, что бы ни делала свобода, самим своим обращением к в-себе-для-себя? Не будет ли свобода захвачена сзади этой ценностью, которую она хочет созерцать? Или из того факта, что свобода себя понимает в качестве свободы, может ли она положить конец господству ценности? В особенности, возможно ли, чтобы свобода принимала себя за ценность в качестве источника всякой ценности, или она необходимо должна определяться по отношению к трансцендентной ценности, которую она преследует? И в случае, когда свобода могла бы желать себя в качестве своей собственной возможности и своей определяющей ценности, что можно было бы понимать под этим? Свобода, которая хочет себе свободы, является в действительности бытием-которое-не-есть-то-чем-оно-является и есть-то-чем-оно-не-является, и которое выбирает в качестве идеала бытия бытие-того-чем-оно-не-является и небытие-того-чем-оно-является. Следовательно, оно выбирает не *брать себя снова,* но бежать от себя, не совпадать с собой, а быть всегда на расстоянии от себя. Что нужно понимать под этим бытием, которое хочет для острастки быть на расстоянии от себя? Идет ли здесь речь о самообмане или о другом фундаментальном отношении? И можно ли *жить* этим новым аспектом бытия? В особенности, свобода, ставя себя своей целью, — может ли она избежать всякой *ситуации?* Или, напротив, она останется в ситуации? Или, располагаясь в ситуации более точно и более индивидуально, свобода будет проектироваться больше в тревоге как свобода в действии и будет больше требовать от себя ответственности в качестве существующей, посредством которой мир приходит к бытию? На все эти вопросы, которые мы ставим перед чистой и безучастной рефлексией, могут быть получены ответы только на основе морали. Ей мы посвятим будущее произведение.

ПРИМЕЧАНИЯ

С. 19. **Кастор*, или Кастором (имя одного из близнецов в древнегреческой мифологии), Сартр называл спутницу своей жизни и единомышленницу, писательницу Симону де Бовуар (1908—1986).

С. 21. **Пуанкаре Жюль Анри* (1854—1912) — французский математик, физик и философ; внес значительный вклад в развитие математической физики, теории дифференциальных уравнений, комбинаторной топологии и др. Его гносеологическая концепция является конвенционализмом. Основные принципы научного знания трактуются как условно принятые учеными положения, конвенции; ценность научной теории характеризуется прежде всего удобством и целесообразнотью ее практического применения.

***Дюгем (Дюэм) Пьер* (1861—1916) — французский физик-теоретик, философ и историк науки; подверг философскому анализу физическую теорию в свете двух исторических традиций: линии Декарта — Лапласа (теория как объяснение) и линии Паскаля — Ампера (теория как описание). Цель теории, по Дюгему, в логической систематизации и классификации большого числа экспериментальных законов. Дюгем отвергает понимание описания как индуктивного обобщения наблюдаемых явлений. Факты, считает он, всегда нагружены смыслом, сообщаемым теоретической системой в целом.

С. 24. **Онтологическое доказательство* — применяемый в истории европейской философии и теологии метод доказательства существования чего-либо на основе мысли о нем. Ансельм Кентерберийский, следуя традициям Августина, сформулировал в XI в. один из наиболее известных вариантов доказательства бытия Бога, выводящий существование последнего из понятия Бога как всесовершенной сущности, с необходимостью включающей в себя и бытийственность. Р. Декарт выводил необходимость существования Бога как абсолютного бытия (а на его основе — и реальности физического мира), исходя из безусловной истинности индивидуального бытия.

С. 25. **Ноэма и ноэза (ноэсис)* — термины древнегреческой философии, означающие мысль, мыслимое содержание (noema) и мышление, разумение, постижение (noesis). В феноменологии Э. Гуссерля ноэза (ноэсис) характеризует направленность сознания на предмет, акт придания ему смысла, а ноэма — предмет как носитель смысла. В структуре ноэмы вычленяется устойчивое единство смысловых слоев предмета (мыслимое содержание) в отличие от предмета как такового, чистого предметного нечто.

***Установка* ("аттитюд") — состояние готовности, предрасположенности субъекта к определенной активности, т. е. к определенному восприятию и поведению в той или иной ситуации. Как психическое явление была открыта немецким психологом Л. Ланге при изучении ошибок восприятия (1888). Сартр часто обращается к этому понятию, рассматривая отношения Я личности к Другому (см., например: Часть третья, глава III).

С. 26. **Ален* (псевдоним Эмиля Огюста Шартье) (1868—1951) — французский философ, литературный критик, эссеист. Оказал большое влияние на преподавание философии во Франции, на творчество А. Моруа, А. Камю, Ж. П. Сартра. Для Алена философия — не строгая система, а доступная всем мудрость обретения счастья на земле. Человек, по Алену, дуалистичен, так как является духовно-телесным существом, однако он способен к достижению гармонии духа и тела. В своих произведениях Ален продолжил традицию гуманистов и моралистов XVI—XVIII вв.

С. 27. *См.: *Пиаже Ж.* (совместно с А. Шемнской). Генезис числа у ребенка (1941) // Избр. психологические труды. М., 1969. *Пиаже Жан* (1896—1980) — швейцарский психолог, логик и философ, создатель операциональной концепции интеллекта и генетической эпистемиологии. Операция, согласно Пиаже, представляет собой внутреннее действие субъекта, генетически производное от внешнего предметного действия и скоординированное с другими действиями в определенную систему. Пиаже внес значительный вклад в психологию мышления, детскую психологию, в исследование логических структур.

С. 30. *Доказательство от случайности мира к Богу как необходимому бытию — третье из пяти доказательств бытия Бога, приводимое Фомой Аквинским в его сочинении "Сумма теологии".

С. 45. *В логике стоиков различаются три аспекта слова: звуковой (phone), обозначающий (lekton) и значащий предмет (ektos hypokeimenon).

С. 50. *См.: *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 124.

***Ле Сенн Рене* (1882—1954) — французский философ, спиритуалист, ученик О. Гамелена. Метафизической традиции, считает Ле Сенн, угрожает как позитивизм, так и чрезмерный субъективизм, делающий человека мерой всех вещей. Основной принцип Ле Сенна: я хочу или я борюсь, поэтому я есть. Человек участвует в абсолютной и трансцендентной ценности бесконечного бытия. Она выходит за границы личности, но тем не менее последняя ее актуализирует. Реальность является и органом самосознания, и тем, что ему препятствует.

****Гамелен Октав* (1856—1907) — французский философ, продолживший неокритицизм Шарля Ренувье и Жюля Лашелье. Критиковал Канта за то, что тот не включил в априорные категории понятие личности, так как воля, по Гамелену, определяет мышление в меньшей степени, чем это делает спекулятивный разум. Следуя Гегелю, Гамелен изображает диалектическую эволюцию реальности через систему дополняющих друг друга противоположностей. Эта эволюция начинается с абстрактных элементов и заканчивается созиданием сознательной личности, а не абсолютным духом, как у Гегеля.

С. 51. *См.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 220.

**См.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 143.

С. 53. *См.: *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 220—221.

С. 54. **Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

С. 58. *Гештальт — образ, форма, конфигурация. Устойчивая пространственная форма воспринимаемых предметов — главное понятие гештальтпсихологии, одного из основных направлений в психологии 20—30-х гг., созданного психологами М. Вертгеймаром, В. Кёлером, К. Коффкой и др. Гештальтпсихология исходит из примата целого над частями, формы — над материалом.

С. 62. **Эпохé* (греч. остановка, задержка) — понятие, сформулированное античным скептицизмом и означающее воздержание от суждения (когда ничего не отрицается и ничего не утверждается). В феноменологии Гуссерля это, по сути, синоним феноменологической редукции, когда субъект исключает из своего поля зрения все накопленные ранее мнения, суждения, оценки, чтобы выявить смысл предмета, на который направлено его сознание.

С. 63. *В диалоге "Федон" Платон, утверждая, что познание есть воспоминание, приводит выдержку из беседы Сократа с Симмием. Сократ говорит: Если человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв... знает не только это, но примысливает еще нечто иное... разве не вправе мы утверждать, что он вспомнил то, о чем мыслит? — Как это? — Вот тебе пример. Знать человека и знать лиру — это ведь разные знания? — Само собой. — Но тебе, конечно, известно, что испытывают влюбленные, когда увидят лиру, или плащ, или иное что из вещей своего любимца: они узнают лиру, и тут же в уме у них возникает образ юноши, которому эта лира принадлежит. Это и есть припоминание (*Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 35).

С. 66. *См.: *Кьеркегор С.* Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М. 1993. С. 160. *Кьеркегор Сёрен* (1813—1855) — датский теолог, философ и писатель. Вел замкнутую жизнь одинокого мыслителя, многие из своих произведений

публиковал под различными псевдонимами, облекая их в художественную форму. Философия Кьеркегора была антирационалистической реакцией на гегелевскую философию и оказала большое влияние на экзистенциализм XX в.

С. 71. *Сартр имеет в виду то место из "Науки логики", где Гегель говорит, что "немецкий язык в глаголе "быть" (sein) сохранил в прошедшем времени (gewesen) [был] сущность (das Wesen), ибо сущность есть прошедшее, но временно прошедшее бытие" (*Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 2. М., 1971. С. 7).

С. 82. **Шелер Макс* (1874—1928) — немецкий философ и социолог, один из основателей философской антропологии, аксиологии и социологии знания. С помощью феноменологического метода Э. Гуссерля пытался обосновать этику и религию. В отличие от Канта априорность рассматривается им не формально, а материально.

С. 86. **Пирс Чарлз Сандерс* (1839—1914) — американский философ, логик, математик, естествоиспытатель, родоначальник прагматизма и семиотики. Сартр ссылается на метод оценки научных гипотез, вытекающий из так называемого "принципа Пирса". Согласно этому принципу, понятие (или представление) об объекте достигается в результате рассмотрения всей совокупности практических следствий, вытекающих из действий с этим объектом.

С. 88. **Штекель Вильгельм* (1868—1940) — австрийский психиатр, начинал как ученик Фрейда, в 1912 г. отошел от него. Автор исследований о всякого рода сексуальных расстройствах и отклонениях: "Фригидная женщина", "Мужчина-импотент", "Онанизм и гомосексуализм" и др. Подверг критике понятие бессознательного, на что обратил внимание Сартр.

С. 91. **Шардонн* (наст. фам. Бутейо) *Жак* (1884—1968) — французский писатель.

***Адлер Альфред* (1870—1937) — австрийский психолог и психиатр, основатель "индивидуальной психологии". Примыкал к кружку Фрейда. Его концепция психической болезни основывается на идее компенсации чувства неполноценности. Адлер критиковал учение Фрейда за преувеличение роли сексуальности и бессознательного в поведении людей. В отличие от Фрейда акцентировал внимание на роль социальных факторов. Идеи Адлера способствовали модификации фрейдизма и возникновению неофрейдизма.

****Мориак Франсуа* (1885—1970) — французский писатель. Один из ведущих представителей "католического" направления во французской литературе XX в. Лауреат Нобелевской премии (1952). "Огненный поток" — название романа Мориака, вышедшего в 1923 г.

*****Лоренс Дэвид Герберт* (1885—1930) — английский писатель, автор ряда романов: "Сыновья и любовники", "Жезл Аарона", "Любовник леди Чаттерлей" и др. Его книги поднимают нравственные проблемы, в них используется психоанализ Фрейда.

******Сарман Жан* (1897—?) — французский писатель.

С. 93. **Жид Андре* (1869—1951) — французский писатель. Автор романов "Пища земная", "Имморалист", "Подземелья Ватикана", "Фальшивомонетчики", "Дневник фальшивомонетчика" и др. Лауреат Нобелевской премии (1947).

Кессель Жозеф (1898—1979) — французский писатель и журналист. Родился в семье врача, русского по происхождению; был летчиком. Известность ему принес роман "Экипаж" (1923) — один из первых романов об авиации. Он автор психологического романа "Пленники" и "сексуальной" трагедии — романа "Красотка днем" (1929). В 1950-х гг. опубликовал роман "Круг несчастий" (т. 1—4).

С. 95. **Валери Поль* (1871—1945) — французский поэт и прозаик. Основные темы философской лирики ("Юная Парка", "Морское кладбище", цикл "Чары" и др.) — размышления о сущности познания и природе творчества.

С. 106. **Мегарская школа* — одна из сократических школ древнегреческой философии, учившая, что бытие свойственно только идеям, и отрицавшая всякое другое бытие. Платон критиковал абсолютную разъединенность идей и вещей у мегарцев. Это же имеет в виду и Сартр.

С. 108. **Кузен Виктор* (1792—1867) — французский философ и политический деятель. Полагал, что все философские истины уже высказаны, поэтому задача философии заключается лишь в том, чтобы критически отобрать истины из прежних философских систем, руководствуясь при этом лишь "здравым смыслом". Знание, считал он, состоит из восприятия и идей-концепций, при помощи которых разум, являющийся посредником между Богом и человечеством, возвышается до абсолютных истин.

С. 129. *Кутюра Луи (1868—1914) — французский философ, логик и математик. Речь идет о его труде "Логика Лейбница по неизданным документам", вышедшем в Париже в 1901 г.

С. 138. *Клапаред Эдуар (1873—1940) — швейцарский психолог, разрабатывал вопросы генетической, сравнительной и прикладной психологии, которая оказала влияние на психологию Ж. Пиаже.

Джеймс (Джемс) *Уильям* (1842—1910) — американский философ и психолог, один из основоположников прагматизма, в психологии придерживался взгляда на душевную жизнь как на поток сознания.

С. 142. *Мальро Андре* (1901—1976) — французский писатель, теоретик искусства, политический деятель. Основное внимание Мальро обращает на проблему активности человека, ответственности, жизни и смерти. На его философские взгляды оказали влияние Ницше, Гегель, Маркс, Фрейд, Шпенглер. Его философия близка французскому экзистенциализму.

С. 143. *По всей вероятности, речь идет о французском философе Жаке Шевалье (1882—?), авторе книги "Идея и реальность" (1932).

С. 144. *В трагедии Софокла "Трахинянки" кроткая Деянира, стремясь сохранить любовь мужа (Геракла), невольно становится причиной его гибели.

С. 160. *Главный персонаж трагедии П. Корнеля "Сид" (1636).

С. 161. *См.: *Пруст М.* По направлению к Свану. М., 1973. С. 35—36.

С. 166. *Мейерсон Эмиль* (1859—1933) — французский философ и историк науки. Считал, что целью теоретического объяснения является замещение бесконечного разнообразия мира ощущений тождественными во времени и пространстве отношениями. Но разум постоянно наталкивается на то, что не укладывается в рациональную схему тождества, что и является причиной стремления интеллекта постоянно улучшать теории. Для Сартра именно реальность, бытие-в-себе представляет собой абсолютное тождество, в то время как сознание вносит туда различие и множество.

С. 177. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 388—389, 420 и сл.

С. 190. *Речь идет о статье Сартра "Трансцендентность Эго". См. ссылка на с. 259.

С. 191. *Поццо ди Борго Шарль Андре* (Карл Андрей), граф (1764—1842) — французский и русский дипломат, политический деятель родом из Корсики, где был адвокатом. В 1791 г. был избран депутатом в Законодательное собрание. Заподозренный в роялизме, он вынужден был вернуться на Корсику. С этого времени идет вражда между двумя корсиканцами: мстительным и хитрым Поццо и Наполеоном Бонапарте. Где бы ни был Поццо, он везде способствовал организации коалиции против наполеоновской Франции. После второй реставрации был посланником в Париже и пользовался своим влиянием, чтобы мстить всем сторонникам Наполеона.

С. 195. *У Сартра здесь явная опечатка. По всей вероятности, имеется в виду следующее место из Диогена Лаэртского: "При смешении два вещества проницают друг друга насквозь, а не только прилегают и охватывают друг друга (как пишет Хрисипп в I книге "Физики"); так, если в море упадет малая капля вина, то она в нем растворится, сколько бы ни сопротивлялась" (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 314).

С. 196. *Пруст М.* По направлению к Свану. М., 1973. С. 323—324.

С. 197. *Именно такой смысл вкладывает Сартр, судя по контексту, в выражение "le désir de l'enlever à tout autre", которое в русском издании романа Пруста переводится как "желание вырвать из объятий другого" (см. вышеприведенную цитату); французский глагол "enlever" означает и "отбирать, отнимать", и "восхищать, увлекать".

С. 202. *В оригинале стоит фраза "La tasse n'est pas l'encrier", содержащая опечатку: вместо "la tasse" (чашка) должно быть "la table" (стол); пример со столом и чернильницей см. также на с. 206, 213.

С. 235. *Имеется в виду концепция И. Ньютона, в соответствии с которой в результате первоначального божественного толчка или "щелчка" все небесные тела были приведены в движение.

С. 236. *Фицджералд Джордж Фрэнсис* (1851—1901) — ирландский физик; объясняя опыт А. Майкельсона, доказавший независимость скорости света от

движения Земли, выдвинул гипотезу о сокращении длины любого тела в направлении его движения, чем внес вклад в подготовку почвы для разработки А. Эйнштейном теории относительности.

С. 253. *Уотсон Джон Бродес* (1878—1958) — американский психолог, основоположник бихевиоризма — направления в психологии, трактующего психическую деятельность как поведение (behaviour), представляемое в качестве системы видимых и скрытых (к последним относится и мышление) проявлений моторной активности.

С. 256. **Пробабилизм* (от лат. вероятный, возможный) — система взглядов, основывающаяся на понятии вероятности, случайности или откровенном скептицизме.

С. 261. *См.: *Гегель Г. В. Ф.* Система наук. Ч. 1. Феноменология духа // Соч. Т. 4. М., 1959. С. 104.

**См.: *Гегель Г. В. Ф.* Философская пропедевтика // Работы разных лет. Т. 2. М., 1971. С. 90.

С. 262. *Там же. С. 84, 87.

С. 273. *Французский философ *Никола Мальбранш* (1638—1715) считал в духе платонизма, что человеческое знание о вещах ограничивается знанием об их идеях; созерцая же последние, человек видит их в Боге, отсюда — знание есть ви́дение в Боге.

С. 274. **Лаланд Андре* (1867—1963) — французский философ, написал ряд логических исследований по истории теоретического описания, экспериментального метода и процессов индуктивного умозаключения. Цитируемое сочинение "Теории индукции и экспериментирования" вышло в Париже в 1930 г.

С. 301. *Персонажи романов М. Пруста, входящих в цикл "В поисках утраченного времени" (1913—1927).

**Понятие "годологического пространства" введено немецко-американским психологом Куртом Левином (1890—1947), который развил топологическую психологию и применил понятие поля к психологии и социальной психологии. Психологическое поле он описывает в терминах топологии — раздела математики, изучающего наиболее общие свойства геометрических фигур. Поведение индивида, по Левину, есть функция его личности и ее окружения и, следовательно, его жизненного пространства, где "направление к" отличается от "направления от".

С. 325. **Мен де Биран* (псевдоним Мари Франсуа Пьера Гонтье де Бирана) (1766—1824) — французский философ и политический деятель. Человеческое Я, его внутренний мир, считал он, не могут быть поняты по аналогии с предметами внешнего мира. Хотя метафизическая природа души непостижима, ее проявления раскрываются нам в самонаблюдении. Основой сознания является волевое усилие, через сопротивление которому постигается бытие внешних вещей.

С. 328. **Бройль (де Брольи) Луи* (1892—1987) — французский физик, один из создателей квантовой механики. Доказал двойственную корпускулярно-волновую природу движения микрочастиц, выведя соотношения, описывающие связь энергии и импульса отдельных частиц с волновыми характеристиками движения (частотой и длиной волн). Лауреат Нобелевской премии (1929).

С. 344. **Башляр Гастон* (1884—1962) — французский философ, методолог науки и эстетик. В его концепции "интегрального рационализма" заметно влияние психоанализа, Бергсона и традиций эпистемологии. Последняя у Башляра является историческим исследованием тенденций развития науки, поэтому он считается основоположником исторической школы в философии науки. Сартр ссылается на его работу "Вода и грезы", в которой сказывается влияние психоанализа.

С. 350. **Болдуин Джеймс Марк* (1861—1934) — американский психолог и социолог.

С. 354. *Чтобы разграничить проявления боли в физическом смысле и боль как психический объект, постигаемый рефлексией, Сартр употребляет два разных слова: "douleur" и "mal". Слово "mal" имеет еще одно значение — "зло", что, вероятно, тоже учитывает Сартр.

С. 355. **Стробоскопия* (от греч. stróbos — кружение, беспорядочное движение и skopéo — смотрю, наблюдаю) — метод исследования быстрых движений (колебаний, вибраций) предметов. Установлено, что если быстро колеблющийся предмет освещать вспышками света, частота которых совпадает с частотой колебаний предмета, то создается стробоскопический эффект, т. е. иллюзорное впечатление неподвижности данного предмета.

С. 357. *Сартр описывает это в романе "Тошнота": "Разнообразие вещей, их индивидуальность были только видимостью, облицовкой. Облицовка отпала, высвободив чудовищные бесформенные массы — оголенные, в страшной, бесстыдной наготе... Это был Мир, обнаженный Мир, внезапно открывший себя, и я задыхался от ярости при виде этого огромного бессмысленного бытия" (La Nausée. Paris, 1949. P. 167; см. также: *Сартр Ж. П.* Тошнота // Сартр Ж. П. Стена. Избр. произв. М., 1992. С. 136—137).

С. 367. **Абрахам Пьер* (1892 — ?) — французский писатель и литературовед. Участник двух мировых войн, летчик, полковник авиации, с 1927 г. профессиональный журналист. Исследователь творчества О. Бальзака (1929), М. Пруста (1930).

С. 368. *Кречмер Эрнст* (1888—1964) — немецкий психиатр, создатель теории зависимости психического склада личности от конституционального типа, т. е. от биологических особенностей строения организма. Разработал классификацию типов конституции человека, каждому из которых соответствуют особенности темперамента и характера. См. его труд "Строение тела и характер". М.; Л., 1930.

С. 370. *Понятие аппрезентации (Appresentation) ввел Э. Гуссерль для постижения другого Я в опосредованной интенциональности, понимаемой как сопредставление, сопереживание, вчувствование. Уже в непосредственном восприятии вещи есть аппрезентация, так как вещь дается только одной видимой стороной, другие же аппрезентируются. На с. 380, применяя термин "аппрезентироваться", Сартр имеет в виду не постижение другого Я, а свой образ в сознании другого.

С. 384. *Роман А. Жида (1909).

С. 394. **Захер-Мазох Леопольд фон* (1836—1895) — австрийский писатель. Известен прежде всего эротическими романами ("Венера в мехах" [1870] и др.), с патологическими мотивами которых связано происхождение термина "мазохизм" (автор последнего немецкий психоневролог Рихард фон Крафт-Эбинг; см. его труд "Половая психопатия". М., 1996. С. 69, 137—228).

С. 412. *Реплика из пьесы "Атласный башмачок" ("Атласная туфля", 1924) французского поэта и драматурга Поля Клоделя (1868—1955). Действие происходит в Испании во времена Конкисты.

С. 419. **Фолкнер У.* Свет в августе . Собр. соч.: В 6 т. М., 1985. Т. 2. С. 314.

С. 421. **Валь Жан* (1888—1974) — французский философ, стоял на позициях экзистенциалистского истолкования гегелевской диалектики, особое внимание уделял проблеме "несчастного сознания" в философии Гегеля; автор работ по истории экзистенциализма ("Esquisse pour une histoire de l'existentialisme", 1950 и др.).

С. 426. **Ромен Жюль* (псевдоним Луи Фаригуля) (1885—1972) — французский писатель. Попытался создать эпопею жизни Франции 1908—1933 гг. в многотомном романе "Люди доброй воли" (1932—1946, в 27 т.; русский перевод, 1933. Т. 1—4).

С. 434. **Буланжизм* — шовинистическое движение во Франции в конце 80-х гг. XIX в. под лозунгами реваншистской войны против Германии, пересмотра республиканской конституции (1875) и роспуска парламента; возглавлялось генералом Жоржем Буланже (1837—1891, кончил жизнь самоубийством).

С. 444. **Ружмон Дени де* (1906—1985) — швейцарский франкоязычный писатель, один из основателей (вместе с французским философом Э. Мунье) персоналистского журнала "Эспри" ("Дух"), создатель "Европейского центра культуры" в Женеве (1950), автор многочисленных психологических, исторических и этических эссе.

С. 447. **Лионские восстания* 1831 и 1834 гг. — первые вооруженные выступления французского пролетариата, вызванные крайне тяжелым положением рабочих и мелких ремесленников, занятых в шелкоткацком производстве г. Лиона. Были жестоко подавлены правительственными войсками.

С. 450. **Берже Гастон* (1896—1960) — французский философ и психолог. Отправляясь от психологических и логических проблем познания, пришел к критическому исследованию феноменологии Гуссерля (в частности, вопроса о трансцендентальном субъекте, или cogito). В конце жизни занимался конкретной психологией (изучением особенностей характера и личности).

С. 456. **Каталепсия* (от греч. испуг, ужас, смятение) — кратковременная, наступающая приступообразно утрата мышечного тонуса, приводящая в выраженных случаях к падению больного без потери сознания, возникающая обычно на фоне сильных эмоциональных реакций.

С. 457. *Хлодвиг I (ок. 466—511) — король галлических франков (с 481), завоевавший почти всю Галлию, что положило начало Франскскому государству. В 496 г. принял христианство в ортодоксальной форме.

***Арианство* — возникшее в IV в. направление в христианстве, связанное с именем и учением александрийского пресвитера Ария, который расходился с основными догматами учения о Троице, доказывая, что Бог-Сын "ни в чем не подобен Отцу" и является Сыном Божиим лишь по благодати. Арианство было осуждено Константинопольским собором 381 г. Однако до VI—VII вв. арианство пользовалось большим влиянием у варварских народов (готов, вандалов, лангобардов и др.).

****Лот Фердинанд* (1866—1952) — французский историк. Автор ряда монографий, посвященных исследованию средневековья. На одну из них ("Конец античного мира и начало средневековья", 1927) ссылается Сартр.

С. 466. *См.: *Джойс Дж.* Улисс. М., 1993. С. 55.

С. 472. *Сартр ссылается здесь на произведение А. Жида "Дневник фальшивомонетчика" (1926), которое представляет собой продолжение известного его романа "Фальшивомонетчики" (1925) и содержит критические размышления автора над своим созданием. Своей формой роман оказал влияние на французскую модернистскую литературу.

С. 482. **Пенелопа* — в поэме Гомера "Одиссея" жена скитавшегося Одиссея за ночь распускала все, что успевала соткать за день, чтобы никогда не закончить свою работу и тем самым не дать согласия на новый брак.

С. 484. **Жане Пьер* (1859—1947) — французский психолог, психопатолог и психотерапевт. Описал ряд психотерапевтических методов, создал учение о психастении (1903) и навязчивых состояниях, возникающих, по Жане, у психастеников в результате конституционально обусловленной слабости высших форм психической деятельности. Предшественник З. Фрейда в учении о роли бессознательного.

С. 485. *Главный персонаж произведения А. Жида "Филоктет" (1894—1898).

С. 495. **Пневма* (от греч.) — в древнегреческой философии первоначально вдыхаемый воздух, дыхание, затем дух. В стоицизме означает тончайшую, отличающуюся крайней подвижностью материю (Хрисипп рассматривал ее как смесь огня и воздуха), которая, как жизненное дыхание, пронизывает космос, объединяя его в целостный организм.

С. 507. **Шлюмберже Жан* (1877—1968) — сын эльзасского фабриканта, французский писатель, друг А. Жида. Автор ряда романов, в которых анализ сложных психологических коллизий связан с проповедью стоической жизненной позиции. В годы Второй мировой войны придерживался антинацистской позиции.

С. 508. **Лафайет Мари Жозеф де* (1757—1834) — маркиз, французский военный и политический деятель, активный участник революционных событий во Франции 1789 г. После взятия Бастилии 14 июля 1789 г. стал командующим Национальной гвардией. До этого, начиная с 1777 г., сражался в рядах восставших американских колонистов против английской короны, получив в 1780 г. звание генерала американской армии.

С. 520. **Хальбвакс Морис* (1877—1945) — французский социолог и социальный психолог. Приверженец реформистского социализма. Автор трудов по вопросам образа жизни, уровня потребления, психологии социальных классов.

Ман Анри (Гендрик) де (Де Ман) (1885—1953) — бельгийский политический деятель и публицист, один из лидеров Бельгийской социалистической (до 1940 г. — рабочей) партии. Автор нашумевшей книги "По ту сторону марксизма" (1927).

С. 521. **Полан Жан* (1884—1968) — французский писатель. Занимался теорией языка и литературы. Сартр ссылается на его книгу, посвященную проблемам литературного творчества (1941).

С. 523. * *Парен Брис* (1897—1970) — французский философ и эссеист. В своих произведениях большое внимание уделял проблемам языка и коммуникации. Наряду с работой о платоновском Логосе, к которой обращается Сартр, в начале 40-х гг. написал книгу "Исследования природы и функций языка" (1942).

С. 528. **Альбигойцы* — последователи еретического движения в Западной Европе (во Франции, Италии, Германии) в XII—XIII вв. Одним из центров движения во Франции был г. Альби (южная провинция Лангедок).

***Монфор Симон* IV де (ок. 1150—1218) — граф, предводитель французских рыцарей, предпринявших в 1209 г. крестовый поход против альбигойцев. Жес-

токость и насилие Монфора и его рыцарей вызвали восстание населения Тулузы и возобновление войны. Монфор был убит восставшими.

***Виконт Роже Трансавель и граф Тулузский Раймонд VI (1156—1222) — феодалы, поддерживавшие движение альбигойцев, преследуя при этом свои цели.

****Катары — еретическое движение в Западной Европе в XI—XIV вв., отвергали многие христианские догматы, таинства, почитание икон, креста, проповедовали аскетизм. Многолетние преследования со стороны католической церкви и светских властей привели к их упадку и исчезновению.

*****R. A. F. (Royal Air Force) — королевские военно-воздушные силы; название было дано 1 апреля 1918 г. объединенной авиации армии и флота Великобритании.

С. 537. *Морган Чарлз Лэнгбридж (1894—1958) — английский писатель.

С. 543. *Баррес Морис (1862—1923) — французский писатель и политический деятель. Его произведения отличались тонкой стилистикой и вместе с тем публицистической страстностью, в них сочетались идеи католицизма и национализма. Автор трилогии "Культ Я" (1880—1891), "Вдохновенный холм" (1913) и др.

С. 546. *Ф. Ницше писал о Б. Паскале: "Я не читаю Паскаля, но *люблю* как самую поучительную жертву христианства, которую медленно убивали сначала телесно, потом психологически, люблю как целую логику ужаснейшей формы нечеловеческой жестокости..." (*Ницше Ф.* Ecce homo. Как становятся самим собою // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 713).

С. 548. *По всей вероятности, речь идет о французском социалисте *Жане Жоресе* (1859—1914), страстном глашатае политики мира в Европе, убитом шовинистом Р. Вилленом в канун Первой мировой войны (31 июля 1914 г.).

С. 554. *Политцер Жорж (1903—1942) — французский философ, активный участник Сопротивления. В 1929 г. под псевдонимом Ф. Аруэ опубликовал "Конец философского парада: бергсонизм" (русский перевод в сб.: Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию. М., 1953). В мае 1942 г. Политцер был арестован правительством Виши, выдан немцам и расстрелян.

С. 562. *Бурже Поль Шарль Жозеф (1852—1935) — французский писатель, с 1894 г. член Французской академии. Написал около 45 романов, доказывая, что только католицизм и монархизм спасут Францию. Следуя позитивистской теории И. Тэна и натурализму Э. Золя, создал этюды о Ш. Бодлере, Г. Флобере, И. Тэне, Стендале, Э. и Ж. Гонкурах, И. С. Тургеневе и др. Книга "Очерки современной психологии", на которую ссылается Сартр, вышла в 1883 г.

С. 582. *См.: *Гегель Г. В. Ф.* Система наук. Ч. I. Феноменология духа // Соч. Т. 4. М., 1959. С. 117—118.

С. 596. *Бруммель Джордж Бриан (1778—1840) — английский денди, считавшийся королем моды и эталоном элегантности, умер в изгнании во Франции.

С. 603. *Даладье Эдуард (1884—1970) — французский политический деятель. С июня 1924 по июнь 1940 г. с перерывами занимал посты министров и премьер-министра. В январе — октябре 1933 г., будучи премьер-министром, пытался противостоять финансовому кризису.

**Одиберти Жак (1899—1965) — французский писатель, находился под влиянием символизма, затем сюрреализма. Его творчество отмечено экзальтированным лиризмом, склонностью к словотворчеству и образностью, граничащей с безрассудством.

***Это "бестиарное" начало творчества французского писателя *Лотреамона* (наст. имя и фам. Изидор Дюкас, 1846—1870), о котором пишет, по-своему его толкуя, Сартр, проявилось прежде всего в его "Песнях Мальдорора" (1868—1869), которые он называл "Манифестом абсолютного мятежа", манифестом отказа от ценностей, на которые пытается сослаться человек, чтобы жить, от любви, дружбы, наконец от Бога, который не должен был создавать "подобную нечисть".

С. 618. *В диалоге "Софист" Платон устами Чужеземца из Элеи раскрывает диалектику бытия и небытия и показывает, что важно для Сартра, как без небытия не может быть и бытия, и наоборот (см.: *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 370—385).

Примечания составлены *В. И. Колядко* и *Р. К. Медведевой*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ОГЛАВЛЕНИЕ

Жан Поль Сартр

БЫТИЕ И НИЧТО

На суперобложке помещена репродукция
с картины Лючио Фонтана (1899—1968)
"Пространственный концепт"

Заведующий редакцией *М. М. Беляев*
Ведущие редакторы *Р. К. Медведева* и *Л. В. Блинников*
Редактор *Т. И. Аверьянова*
Оформление художника *Т. С. Грудининой*
Художественный редактор *О. Н. Зайцева*
Технический редактор *Е. Ю. Куликова*

ЛР № 010273 от 10.12.97.

Сдано в набор 20.01.2000. Подписано в печать 25.05.2000. Формат 60x90 1/16.
Бумага офсетная № 1. Гарнитура "Таймс". Печать офсетная.
Усл. печ. л. 40. Уч.-изд. л. 49,52. Тираж 5000 экз. Заказ №1577.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Издательство "Республика"
Министерства Российской Федерации по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма "Красный пролетарий".
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.



Свобода — это
как раз то ничто, которое
содержится в сердце
человека и которое
вынуждает человеческую
реальность *делать себя*,
вместо того чтобы
просто *быть*

Жан Поль Сартр

Издательство
"РЕСПУБЛИКА"